Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/etudesdetheologi0000lepj

ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE MYSTIQUE

DU MEME AUTEUR :

LES DOUBLETS DE SAINT-THOMAS D'AQUIN : *leur étude méthodique, quelques réflexions, quelques exemples,* in-16, 166 p., Paris, Beauchesne, 1926.

THEOLOGIA SPIRITUALIS, ASCETICA ET MYSTICA : Fascic. 1, *Introductio in studium theologiae asceticae et mysticae,* in-8°, 98 p., Rome, Université Grégorienne, 1926.

DE CHRISTI ECCLESIA, ed altera, in-8°, 350 p., Rome, Université Grégorienne, 1928.

BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE
SECONDE SÉRIE — FASCICULE I

ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE MYSTIQUE

PAR

LE P. JOSEPH DE GUIBERT S. I.
Professeur à l'Université Grégorienne

ALMA COLLEGE
247.04
LIBRARY
G491
Alma, California

TOULOUSE
ÉDITIONS DE LA REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE
ET DE L'APOSTOLAT DE LA PRIÈRE
9, rue Montplaisir

1930

44941

IMPRIMI POTEST :

Romae, 30 iunii 1929.

Petrus BOETTO, *S. I.*

Praep. prov. Romanae S. I.

NIHIL OBSTAT :

Tolosae, 8 decembris 1929.

F. CAVALLERA, *c. d.*

IMPRIMATUR :

Tolosae, 23 decembris 1929.

✝ JULIUS GERALDUS,

Arch. Tolosanus.

AVANT-PROPOS

Études, *ni* manuel, *ni* traité : *le présent volume est constitué presque entièrement par la réunion d'un certain nombre d'articles parus dans la* Revue d'Ascétique et de Mystique, *les* Recherches de Science religieuse *et le* Gregorianum. *Ces articles ont été simplement revus, complétés, coordonnés et unis, de façon à éviter les redites inutiles et à supprimer des discussions ou remarques d'intérêt moins général, qui, à leur place dans une Revue, n'y seraient plus dans un volume ; quelques pages ont été ajoutées afin que l'ensemble formât un tout.*

Plusieurs de ces articles se trouvent dans des numéros de Revue épuisés depuis longtemps ; sans être un exposé suivi de la doctrine, ils touchent cependant à bon nombre des questions les plus discutées actuellement en ces matières, et peut-être leur sens s'éclairera-t-il mieux par ce groupement. Telles sont les raisons pour lesquelles, suivant des avis autorisés, je les ai réunis dans ce volume.

Etudes de théologie : *ni études de psychologie, ni études d'histoire. Quel que soit l'intérêt et la nécessité des travaux sur la psychologie des mystiques, comme ceux du Père Maréchal, ou de M. de Montmorand, ou sur l'histoire de la mystique, comme ceux de M. Bremond et de M. Pourrat, pour ne parler que des ouvrages généraux, une place à part et une place primordiale reste pour nous à l'étude des enseignements que nous pouvons tirer de la vérité révélée sur les fondements et la nature de la vie mystique. C'est à une semblable étude théologique qu'est*

consacré ce volume : les questions psychologiques ou historiques n'y seront touchées qu'incidemment et en vue d'éclairer les questions d'ordre proprement théologique.

Etudes de théologie mystique : *je tâcherai tout à l'heure de préciser quel me semble être l'usage théologique légitime du mot* mystique ; *il suffira ici de dire que certains chapitres de ce livre se rapportent à la mystique au sens le plus strict, à la contemplation infuse ; d'autres, au contraire, traitent de questions mystiques en un sens plus large, charité, union à Dieu, docilité à la conduite du Saint-Esprit... Le premier s'attarde même sur des questions de vocabulaire et de méthode, tout en ne les traitant que d'une manière bien incomplète et bien rapide, étant donné leur importance en une matière si complexe, si délicate et si embrouillée.*

Aussi bien en écrivant jadis les articles groupés ici qu'en les transformant aujourd'hui en volume, un double désir, un double souci m'a été continuellement présent :

a) *Mettre bien en saillie les points d'accord réel entre théologiens catholiques, et dégager non moins nettement les controverses qui subsistent encore entre eux : c'est le seul moyen de préparer un travail utile, dans la pleine clarté. Ne voir que les différences pour les exaspérer en contrastes violents, s'arrêter aux diversités de mots et de points de vue sans arriver à l'unité foncière de pensée qu'elles recouvrent souvent — ou au contraire, dans une louable intention de charité, vouloir à tout prix obtenir l'union de tous sur des formules vagues, équivoques, que chacun entend à sa façon : deux manières aussi vaines, et même aussi dangereuses, l'une que l'autre, tant pour la saine science théologique, que pour le vrai bien des âmes.*

b) *Mettre aussi en relief la continuité de la tradition spirituelle catholique. On a singulièrement abusé en cette matière des « crises » et des « déviations ». Je le sais, sous d'autres formes, un tel abus ne date pas d'aujour-*

d'hui, ni de hier : les vieux auteurs de Vies de Saint ont rarement omis le chapitre destiné à nous peindre, sous les couleurs les plus sombres, le lamentable état du pays, de la province, où leur héros allait accomplir ses merveilles d'apostolat. Je le sais encore, il ne s'agit pas de nier ou de masquer les faits : ici, comme ailleurs, des hommes de grande autorité se sont parfois trompés, des problèmes ont été mal posés, et pendant longtemps (et plût au Ciel qu'il n'y en eût pas encore !), des vérités fondamentales ont été inégalement mises en lumière suivant les époques... (je ne dis pas niées, ni oubliées). Mais il sera bien permis de protester contre des assertions ou des insinuations qui, dans le désir de ramener plus efficacement les âmes aux conceptions qu'on estime seules traditionnelles, laissent entendre que pendant des générations, et même des siècles, la masse presque entière des chrétiens pieux s'est laissée entraîner dans les voies d'une spiritualité fausse, ou du moins étriquée, affadie, diminuée... Il faut bien le dire : le point de départ de ces affirmations, ce n'est pas une étude objective et complète des données historiques, mais plutôt une information trop unilatérale, ou, plus souvent encore, le souvenir d'une jeunesse spirituelle passée dans un milieu à idées étroites dont on a souffert, et à laquelle a succédé l'enchantement d'une Amérique longtemps ignorée et enfin découverte, je veux dire les beautés de la haute et grande tradition spirituelle de tous les siècles de l'Église. Quand on vient, par exemple, nous présenter le XIX^e^ siècle comme un siècle de décadence spirituelle, n'ayant rien, ou presque rien compris, sauf honorables exceptions, à la tradition mystique catholique, renouée seulement depuis l'aurore du XX^e^, il sera bien permis de rappeler les noms de saint Clément Hoffbauer, de saint Jean-Baptiste Vianney, de sainte Madeleine-Sophie Barat, de saint Gabriel de l'Addolorata et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, et de constater que, pas plus que tant de bienheureux, qu'il serait trop long d'énumérer, ces saints n'ont jamais eu le sentiment que leur vie spirituelle fût

une réaction contre le courant qui emportait les âmes chrétiennes de leur temps. Du reste, comment parler d'exception à propos d'âmes qui ont exercé pour la plupart de leur vivant une telle influence autour d'elles ? Comment séparer de leurs contemporains des directeurs comme les bienheureux Eymard, Cafasso et Don Bosco ?

Faut-il donc renoncer à parler de renouveau de la piété liturgique, de renouveau mystique ou de renouveau des exercices spirituels ? Non certes : ce serait vouloir fermer les yeux à la réalité. Mais qui dit renouveau ne suppose pas nécessairement une décadence précédente, une décadence générale surtout. C'est précisément un des traits caractéristiques de la vie de l'Église que l'union en elle d'une fécondité soutenue et continue en fruits de sainteté, et de jaillissements de sève qui viennent, tour à tour, couronner ses divers rameaux d'une splendeur nouvelle. Admirons ces poussées magnifiques et réjouissons-nous de leur fécondité, mais sans oublier cette vie continue dont elles sont le rejaillissement.

Puissent ces quelques pages contribuer à donner à quelques âmes un sentiment plus profond de cette unité et continuité dans la vie et la doctrine des saints et des maîtres de sainteté, et par là un attachement plus intime et une confiance plus joyeuse dans celle qui nous conduit par eux en les inspirant et les guidant, notre commune mère la sainte Église.

ROME, en la Fête du Sacré-Cœur de Jésus,

7 Juin 1929.

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE VOCABULAIRE ET DE MÉTHODE

Les travaux sur la contemplation, livres, articles de revue, publications de textes et de documents, se sont multipliés dans ces dernières années à tel point qu'il faudrait, je crois, remonter aux grandes controverses de la fin du dix-septième siècle sur « l'Oraison de quiétude » pour trouver une production aussi abondante en ces matières.

Cette littérature ne nous offre ni le spectacle de batailles rangées comme celles de Segneri et de ses amis contre Molinos et ses disciples, ni même seulement de duels comme celui de Bossuet et Fénelon : la controverse cependant n'en est point absente.

Nous assistons à l'heure actuelle à une nouvelle « invasion mystique » analogue à celle qui caractérise la première moitié du dix-septième siècle, cette époque magnifique aussi passionnée que la nôtre pour la « vie intérieure » (1). Aujourd'hui, comme alors, ce mouvement rencontre et des adeptes enthousiastes qui, ravis par les beautés et la fécondité de la vie mystique, se livrent tout entiers au souffle de

(1) Il n'y a pas encore bien longtemps qu'on pouvait voir avec stupéfaction des écrivains de valeur traiter le XVII[e] siècle de siècle de « décadence mystique »; je suppose qu'aujourd'hui aucun de ceux qui ont lu les volumes de M. H. Bremond ou ceux de M. Pourrat n'oserait plus se permettre pareille fantaisie.

l'Esprit-Saint, entraînant les âmes vers les sommets, et des spectateurs, ou sympathiques, ou quelque peu défiants, qui font leurs objections à ce qu'ils seraient tentés d'appeler, ou tout bas ou tout haut, un engouement, voire une mode. Entre les uns et les autres la controverse existe, ouverte ou latente; il serait vain et puéril de le nier.

Elle existe aussi du reste entre ceux même qui voient le plus nettement dans ce mouvement un retour de la piété catholique à ses voies traditionnelles : sur des points, même importants, leurs avis restent partagés.

Beaucoup de ces écrivains, je le sais, admettent difficilement que la controverse existe, ou du moins ait le droit d'exister : tous parfaitement orthodoxes, ils entendent n'être que l'écho de la tradition la plus authentique, des Maîtres catholiques de la vie spirituelle qu'ils ont étudiés avec amour et dont ils sont également convaincus de suivre fidèlement la doctrine.

Personne cependant ne peut sérieusement nier qu'il y ait des divergences de vues, au sujet de la contemplation, entre des hommes versés les uns et les autres dans la pratique de la direction et dans la connaissance de la littérature ascétique et mystique, ayant les uns et les autres une longue expérience personnelle de la vie intérieure, et parfois de la vie mystique, également zélés les uns et les autres pour promouvoir cette vie intérieure autour d'eux, et également convaincus que le grand Maître qui seul peut y faire progresser est Dieu agissant dans les âmes.

On ne peut donc purement et simplement supprimer ou négliger le fait de cette controverse : à le faire, dans un sens ou dans l'autre, on risquerait de nuire à la cause de la vraie et saine mystique, que tous veulent servir, et de provoquer, ou directement ou par réaction, une « déroute des mystiques » analogue à celle qui marqua la plus grande partie du dix-huitième siècle.

Deuxième constatation facile à faire et souvent faite : autant est vif et universel l'intérêt que soulèvent aujourd'hui les questions de mystique, autant, serait-on tenté de

dire, est grande la confusion qui règne dans la manière de les poser et de les résoudre. On a parlé de *questions de mots* à propos de certaines discussions sur l'existence d'une contemplation acquise : l'expression pourrait être appliquée à bien d'autres cas. Et, là même où la divergence de vues est réelle, on est souvent frappé par le peu de précision du débat : on a l'impression que la discussion piétine, que les arguments ne portent pas, que les adversaires n'arrivent pas à s'étreindre réciproquement, que dès lors la lutte peut s'éterniser sans avancer vers une solution capable de simposer aux deux partis.

D'où vient cette confusion ?

Des incertitudes du *vocabulaire,* source des questions de mot ; des fautes dans la *méthode* qui brouillent les questions de choses. Pour examiner donc, fort incomplètement du reste, les moyens, sinon de supprimer, du moins de diminuer cette regrettable confusion, nous parlerons d'abord du vocabulaire, puis des méthodes.

I. — QUESTIONS DE VOCABULAIRE

« Une des principales difficultés que rencontrent ceux qui étudient les questions mystiques est celle du vocabulaire. Bien des controverses en cette matière naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont se sert » (1). Cette constatation, devenue banale, nous marque très justement une première source, et pas la moindre, de la confusion constatée dans les discussions de théologie mystique : les imprécisions et les différences qui persistent dans le vocabulaire, et dans la description des faits auxquels sont appliqués les divers termes de ce vocabulaire.

(1) Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection chrétienne et Contemplation*, 1923, I, p. 41.

C'est un lieu commun de constater les sens multiples du mot *mystique*, même sous la plume des théologiens et dans des ouvrages techniques : pour les uns il restera réservé aux états extraordinaires de la vie spirituelle, pour d'autres il sera applicable à toute oraison qui n'est pas strictement et proprement discursive ; et certains iront même jusqu'à faire de *vie mystique* un synonyme de vie intérieure, l'opposant à *vie ascétique* qui ne comprendra plus que le travail méthodique de correction des défauts et d'acquisition des vertus morales. *Contemplation* s'emploiera ici pour le simple repos d'une pensée purement philosophique en face de la vérité possédée, ailleurs il sera exclusivement réservé aux grâces d'oraison infuse et passive. Autant en pourra-t-on dire de ces mots d'*infus*, de *passif*, comme de *surnaturel*, *extraordinaire*..., et en somme de presque tous ceux qu'emploient les mystiques pour essayer de caractériser leurs expériences et les théologiens après eux pour expliquer leurs théories.

Imprécision qui, du vocabulaire, s'étend facilement aux descriptions d'états mystiques. S'il s'agit d'états élevés, les mystiques reconnaissent à l'envi la difficulté, voire l'impossibilité pour eux de traduire convenablement ce qu'ils éprouvent, en langage courant. Ils essaient de suppléer à cette impuissance par des comparaisons et des métaphores : mais précisément ces métaphores, relativement claires et expressives pour eux, risquent d'être appliquées par d'autres à des états qui sont fort différents des leurs, mais auxquels elles conviennent cependant aussi d'une certaine manière. Si l'on en vient aux états intermédiaires entre la méditation pure et simple et ces états élevés, le passage de l'un à l'autre se fait par degrés le plus souvent insensibles, et il est difficile de fixer des types bien nets : des formes d'oraison identiques au fond, seront décrites et classées de façon fort différente suivant qu'on mettra en lumière tel ou tel de leurs aspects. Et ici interviendra souvent la tendance si commune à généraliser inconsciemment nos propres expériences, à juger d'après elles des faits que nous étudions : par suite, les

uns verront de la passivité presque partout, d'autres n'en découvriront nulle part; ou bien, dans une même oraison de simple regard, l'un marquera les faits qui en font une sorte de *contemplation*, l'autre ceux par lesquels elle lui paraît rester une oraison acquise, active.

Le premier travail qui s'impose donc, pour simplifier et ordonner les discussions encore trop confuses sur les grands problèmes de mystique, c'est d'arriver à fixer et préciser le vocabulaire technique de ces discussions. Tout le monde le demande, mais comment y arriver pratiquement ?

Un travail analogue s'est fait dans des Congrès internationaux pour la physique, la chimie et bien d'autres sciences dont l'organisation est remarquablement avancée.

Dans un domaine plus voisin du nôtre, la *Société française de Philosophie* a consacré ses efforts, de 1901 à 1923, à la constitution d'un vocabulaire philosophique élaboré en commun par ses membres (2). Le résultat de ce travail parut d'abord en fascicules dans *Bulletin de la Société*, de 1902 à 1923, puis en édition revisée et augmentée d'un supplément, sous forme de volumes signés par M. A. Lalande, en 1926. La préface de ces deux volumes résume ainsi le travail d'où ils sont sortis : « Etablir en première rédaction le texte de l'ouvrage, par sections d'une cinquantaine de pages en moyenne; l'imprimer sous la forme d'un « cahier d'épreuves » à grandes marges, de manière à permettre de l'annoter facilement; le communiquer en cet état, aux membres de la Société et à un certain nombre de correspondants français et étrangers qui s'intéressaient à cette entreprise; recueillir et comparer leurs critiques, leurs additions, leurs observations; conserver dans le texte définitif tout ce qui avait été admis sans conteste, ou du moins par la presque unanimité des lecteurs; soumettre à la Société de Philosophie, dans une ou deux séances annuelles, les points les plus litigieux, y provoquer une nouvelle discussion et, dans

(2) Des travaux analogues ont été faits par EISLER, *Woerterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin, 1910, 3 vol., *Handwoerterbuch*, en 1 vol., 1922; GOBLOT, *Vocabulaire philosophique*, Paris.

la mesure du possible, un jugement commun ; — enfin collationner le tout, en tirer une rédaction définitive du texte ; reproduire, sous forme de notes courantes au bas des pages, les opinions personnelles et divergentes, les réflexions échangées en séance, les remarques complémentaires qui ne trouvaient pas leur place naturelle dans le corps même des articles ; — tel a été, dans ses grandes lignes, l'ordre suivi pour constituer cet ouvrage. »

Un tel *Vocabulaire*, ne suffira évidemment pas à bannir toute confusion des discussions philosophiques : il reste cependant un secours précieux pour ceux qui ont quelque souci de la précision.

Le travail de la *Société française de Philosophie* a eu pour point de départ des échanges de vues au Congrès international de Philosophie de 1900 : peut-être le point de départ pourrait-il être le même pour ce qui concerne la mystique.

A vrai dire, les Congrès qui ont déjà eu lieu, en Espagne particulièrement, sur les questions de spiritualité, paraissent s'être surtout préoccupés d'en venir à des conclusions sur le fond même de la doctrine, comme par exemple le Congrès Thérésien de Madrid en 1923 (3). Il n'eut guère été moins utile cependant de profiter de ces occasions très favorables pour organiser un peu le travail et s'entendre en particulier sur quelques définitions au moins parmi les plus importantes.

En attendant que quelque Congrès, ou Société, ou Académie, prenne en mains l'organisation d'un échange de vues sur ces questions de vocabulaire, une contribution importante à leur solution pourra être fournie par le *Dictionnaire de Spiritualité* en préparation chez l'éditeur Beauchesne, à Paris.

Deux conditions cependant s'imposent pour avancer sérieusement dans cette voie.

(3) Voir dans la *R. A. M.*, 1923, p. 304-308, le texte des conclusions de ce Congrès.

Tout d'abord, qu'on ne prétende pas fixer autre chose que des définitions *nominales*. Le R. P. Garrigou-Lagrange le notait fort justement à la suite de la constatation rappelée à l'instant : « Il serait certes difficile de se mettre tout de suite d'accord sur les *définitions réelles*, qui expriment le fond des choses et sont le fruit de longues recherches, mais au moins doit-on s'entendre sur les *définitions nominales*, sur le sens des principaux termes de la mystique qui sont aujourd'hui en usage » (4). Quelles que soient les différentes conceptions que puissent se faire les théologiens de la nature intime et du rôle précis des *Dons du Saint-Esprit*, quelque justifiée que puisse être *a priori* l'application d'un tel nom à la grâce sanctifiante, ou à la charité, dons répandus en nos âmes par le Saint-Esprit (Rom. 5, 5), personne aujourd'hui n'emploie ce terme que pour désigner le groupe traditionnellement rattaché au texte d'Isaïe, 11, 2, des *sept dons*. Il est possible de même, sans rien préjuger des multiples questions soulevées par la contemplation, de réserver ce nom à telle forme d'oraison qu'on peut nettement distinguer des autres par certains caractères au moins, admis de tout le monde; et il est possible aussi de s'interdire d'employer le même terme pour tels états intérieurs de consolation ou d'union à Dieu, auxquels peut-être on le trouvera appliqué chez tel ou tel auteur, mais qui ne rentrent pas dans l'usage précis fixé pour ce mot.

Et ceci nous amène à la seconde condition, plus importante encore, et plus délicate aussi, d'une fixation du vocabulaire mystique, à savoir que, si l'on veut aboutir, il faut prendre pour base l'usage *actuel*, l'état actuel des doctrines et des problèmes.

Quelle que soit l'exceptionnelle autorité d'un docteur comme saint Thomas, il ne saurait être question de prendre son vocabulaire mystique, tel quel, sans y ajouter de précisions ou même y faire de modifications. Une des causes, en effet, de l'incertitude actuelle de ce vocabulaire mystique

(4) *Loc. cit.*, p. 43.

vient précisément de ce que l'on veut trop conserver à la fois le vocabulaire de tous les grands maîtres qui nous ont transmis la tradition spirituelle catholique. Leur doctrine est, au fond, singulièrement une et continue, mais leur vocabulaire n'est pas un, ou ne l'est que peu.

En outre, les définitions données par ces maîtres visent en général à être des définitions plus *réelles* que nominales, et elles impliquent dès lors plus ou moins explicitement toute une doctrine de la vie mystique; et par une conséquence inévitable de ce fait, d'accord entre elles sur bien des points, sur telle direction générale, ces définitions divergent plus ou moins à d'autres points de vue; et si nous voulons les condenser entre elles, nous aboutirons, non pas à une définition nette et précise, mais à une *description*, floue et imprécise.

Enfin, qu'on le veuille ou non, qu'on estime la chose heureuse ou malheureuse, depuis le temps où écrivaient un saint Thomas, un saint Jean de la Croix, un saint François de Sales même, des discussions se sont déroulées, des questions ont été posées.., et pour être vraiment utile, un vocabulaire technique a besoin d'en tenir compte.

C'est donc par la négative qu'il faut répondre à l'objection faite parfois sous forme de question préalable : « N'est-il pas inutile de chercher de nouvelles définitions ? Tenons-nous en à celles que nous ont données les maîtres de la vie spirituelle : elles auront plus d'autorité, s'imposeront plus facilement à tous et nous maintiendront plus fermement dans le sens de la tradition. » S'il s'agit, comme c'est le cas, de constituer un vocabulaire technique de définitions nominales, qui soit, pour la science de la théologie mystique, ce que sont les vocabulaires techniques des autres sciences (théologie dogmatique, physiologie, physique...), l'objection ne saurait valoir.

Il ne s'agit pas, bien évidemment, de donner aux mots une signification purement arbitraire, sans attache avec leur vie dans le passé. Il s'agit seulement, en tenant attentivement compte, au contraire, de ce qu'a été cette vie, de la direction générale suivant laquelle elle s'est développée, et

en dégageant, en même temps, chaque définition des éléments qui impliqueraient une option dans les problèmes encore en discussion, de fixer pour chaque terme un sens clair, précis, qui en rende l'usage commode et sûr dans les controverses et recherches où *en fait* nous avons actuellement à les employer.

Personne, je suppose, ne s'étonnera de la place faite à ce point de vue utilitaire dans le choix d'une définition nominale : un vocabulaire technique est d'abord un instrument de travail ; et un bon instrument doit être à la fois adapté au travail à faire, et bien en main de l'ouvrier.

En attendant que ce travail de vocabulaire puisse être organisé sur des bases assez larges pour avoir chance de voir ses résultats s'imposer à tous dans le domaine de la théologie mystique, tout ce qu'il est possible de faire est d'essayer quelques précisions, quelques rapprochements entre définitions proposées de divers côtés, de dégager un peu de la sorte quelques traits qui semblent déjà assez communément admis.

C'est tout ce que voudraient faire les pages suivantes à propos de quelques-uns des mots les plus importants du vocabulaire mystique — et d'abord (à tout seigneur tout honneur), pour le mot même de *mystique*.

a) Mystique.

Mystique est un fort vieux mot : il se lit déjà dans Hérodote et dans Eschyle au V^e^ siècle avant J.-C. (1) ; il a derrière lui une histoire riche et variée qui devrait, semble-t-il, le défendre contre les fantaisies d'un usage arbitraire. A vrai dire, n'est-ce pas au fond le prestige de cette histoire, avec toutes les résonnances qu'elle attache à ce mot, qui attire précisément vers lui ?

(1) Hérodote, VIII, 65. — Eschyle cité par un scoliaste sur *Œdipe à Colone*, 1049.

Je ne prétends pas tracer ici en détail l'histoire du mot de *mystique*, ni même comparer et classer les innombrables définitions qui en ont été données. Je voudrais simplement et brièvement distinguer l'*usage théologique actuel* de ce mot, soit de ses usages passés, soit de ses usages actuels en dehors de la théologie, et arriver ainsi à préciser quelles me paraissent être présentement les principales acceptions de cet usage *théologique*.

Une brève question préalable : faut-il définir *mystique* ou *mysticisme* ? Le *Vocabulaire* de la *Société française de Philosophie* définit d'abord mysticisme et, pour le sens de mystique, renvoie en général à cette première définition (2). Au contraire, le vigoureux et pénétrant philosophe qui, sous le pseudonyme de *Sophrone*, s'est essayé à son tour à classer les sens du même terme, s'attache avant tout à la forme *mystique* (3). Sophrone me paraît avoir pleinement raison : par le choix de *mysticisme*, M. A. Lalande est amené à définir le sens propre A de ce terme : « *croyance* à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. » En d'autres termes le *mysticisme* vient se classer parmi les systèmes ou les opinions philosophiques à côté du panthéisme, du matérialisme ou du déterminisme : ce qui est un sens vrai, sans doute, mais très dérivé. En réalité, ce qui est premier ce sont des faits, des états intérieurs, que l'on s'accorde plus ou moins à qualifier de *mystiques*, et le mysticisme philosophique défini par M. Lalande consistera essentiellement à regarder comme réels « les modes d'existence ou de connaissance supérieurs » dont la conscience constitue essentiellement ces états intérieurs. A ce point de

(2) A. Lalande, *Vocabulaire... de la Philosophie*, Paris, 1926, t. I, p. 496-498.

(3) *Le mot « mystique »*, note publiée en 1919 dans le *Bulletin des Catholiques écrivains et publicistes* du regretté Ch. Luce et reproduit dans la *Revue prat. d'Apologetique*, t. 28, (1919), p. 547-556.

vue donc, J.-H. Leuba a raison lui aussi de mettre au début de son nouveau livre la définition suivante, non pas de *mysticisme*, mais de *mystique*, qui signifiera pour lui « tout état intérieur qui, aux yeux de celui qui l'éprouve, apparaît comme un contact (non par le moyen des sens, mais « immédiat », « intuitif ») ou comme une union de soi avec plus grand que soi, qu'on l'appelle l'âme du monde, Dieu, l'absolu ou de tout autre nom que l'on voudra » (4).

« Mystique » est, on le sait, un adjectif grec, étymologiquement apparenté aux verbes μύω (fermer, clore, la bouche en particulier), μυέω (initier aux cultes secrets), et aux substantifs μύστης (celui qui initie), μυστήριον (« mystères » religieux d'Eleusis, etc., et au sens profane *secret* en général) : tous ces mots, comme mystique lui-même, existent dès le V^e^ siècle. On nous dit que *mystique* (μυστικός) est employé uniquement au sens religieux chez les Grecs; *mystère* au contraire a de bonne heure (par exemple, fragm. 695 de Ménandre) le sens profane de secret : on peut se demander cependant si le sens religieux n'a pas été le plus ancien.

Le mot de *mystère*, employé déjà dans certains livres de l'Ancien Testament (deutérocanoniques et Daniel), devient assez fréquent dans le Nouveau Testament, surtout chez saint Paul (21 fois, sur 28 pour tout le Nouveau Testament), avec le triple sens nouveau nettement marqué par le P. Prat : *secret de Dieu relativement au salut des hommes; — sens caché, symbolique ou typique* d'une institution, d'un récit, d'un tableau; — *chose dont l'action est cachée* ou qui de fait n'est pas connue (5). Dans la langue ecclésiastique, mystère servira à désigner les rites symboliques des sacrements, particulièrement les trois sacrements d'*initiation*, baptême, confirmation et eucharistie; puis, plus tard, une

(4) *Psychologie du mysticisme religieux*. Paris, 1925, p. 1. Je n'ai pas à discuter ici le fond même de cette définition, je le ferai brièvement plus bas.

(5) *Théologie de S. Paul*, II, 6^e^ éd., (1923), p. 467. Le P. Prat regarde le sens profane de mystère, secret en général, comme primitif : mais l'exemple cité de Ménandre est plus récent que les emplois religieux cités par les dictionnaires chez Hérodote, Thucydide...

chose qui dépasse les lumières de la raison. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici, l'évolution du mot *mystique* s'étant assez vite poursuivie d'une façon indépendante.

Mystique ne se trouve pas dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques ; on le rencontre dans le *contra Haereses* d'Hippolyte, mais à propos des doctrines païennes (6) ; dans un fragment d'Irénée, il a peut-être seulement le sens général de secret, bien qu'il soit déjà appliqué aux préceptes donnés par Dieu au premier homme (7)... En tout cas, dès le IIIe siècle le mot entre dans la langue religieuse chrétienne.

Il y sera employé avec trois sens principaux, divers, bien que dérivant tous de l'usage grec religieux, et qui se développeront parallèlement jusqu'à nous, non sans qu'il leur arrive cependant plus d'une fois de se mêler, ou d'influer l'un sur l'autre à leurs frontières.

C'est d'abord l'usage liturgique : est mystique ce qui a rapport au culte chrétien. Saint Athanase nous parle ainsi de la *coupe mystique* servant à la célébratien de l'Eucharistie (8) ; tout particulièrement le terme sera appliqué au sens symbolique caché des rites de ce culte.

Par là nous rejoignons le second sens : mystique s'entendra de tout symbolisme religieux, et plus particulièrement désignera l'interprétation typique, allégorique de l'Ecriture Sainte ; ainsi s'opposera au sens littéral du texte inspiré, le sens *mystique* auquel les alexandrins s'attachèrent avec une préférence si marquée.

De ces sens *liturgique* et *exégétique*, nous n'avons pas à nous occuper ici (9) ; celui qui nous intéresse directement est le troisième, le sens qu'on pourrait appeler *théologique*.

(6) Hippolyte, *C. Haes.* (*Philosophumena*), V, n. 8 ; 28 ; 22 (ἀπόρρητος λόγος καὶ μυστικός) Ed. Berlin, t. III, p. 80, 85, 83.

(7) Irénée, Fg. 14, PG. 7, 1237 B. — Cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Strom.* V. 10, PG. 9, 97 B.

(8) Athanase, *Apologia contra Arianos*, 8, PG. 25, 264 A.

(9) On les trouvera étudiés dans l'article de Sophrone cité plus haut, p. 548-51.

Au IIIe siècle déjà, Origène nous parle des ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα, de la μυστικὴ καὶ ἀπόρρητος θεωρία (10) et Méthode d'Olympe des μυστικὰ καὶ τελειοποιὰ τῆς... πίστεως διδάγματα (11). Le sens de ces expressions est très clair : dans la première, Origène distingue des vérités morales, plus accessibles, qui sont comme le pain, les doctrines plus hautes qui sont le vin ; et Méthode se sert du même mot *mystique* pour caractériser ces enseignements plus relevés de notre foi qui, dit-il, ne doivent pas être « jetés aux porcs ». Il s'agit donc là de vérités religieuses plus cachées, plus profondes, d'une connaissance plus haute, plus intime.

Ce sens se précisera encore au IVe siècle, dans l'expression de « *théologie mystique* » chez Marcel d'Ancyre qui, dans un fragment conservé par Eusèbe, nous parle de « théologie ineffable et mystique » (12). La *théologie* désignant alors la connaissance de la nature de Dieu, il s'agit donc là d'une connaissance plus cachée, plus intime, de cette divine nature. C'est en ce sens que l'expression sera employée, à la fin du Ve siècle, par l'auteur des écrits aréopagitiques, le pseudo Denys, et que par lui elle sera transmise au Moyen Age latin. Toutefois, chez Denys, au double élément que la notion de *mystique* contenait depuis ses origines (chose, connaissance, *religieuse* et *cachée*) vient s'en ajouter un troisième, savoir l'idée de connaissance immédiate, *expérimentale*, puisée dans l'union avec Dieu, tirée de ses opérations en nous, et s'opposant ainsi à la connaissance déductive, rationnelle (13).

(10) Origène, *in Ioan.*, I, 30 et XIII, 25, M. 14, 80 et 440.

(11) Méthode d'Olympe, *de Creatis*, 1, ed. Berlin, p. 494. Dans *de Autexusio*, 1 (p. 146) parlant de la θεία οἰκονομία il dit que les uns προῤῥήδην μυστικῶς, et les autres interprètent ce que les premiers ont ainsi annoncé.

(12) « ... Ὁ θεῖος ἀπόστολος τὴν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν παραδιδοὺς θεολογίαν » dans Eusèbe, *Contra Marcellum* I, 4 (ed. Berlin, t. IV, p. 29, cf. p. 207). Je remercie le P. Viller de la communication de ce texte si intéressant. On peut encore citer, avant le Ps. Denys, au début du Ve siècle, Marc l'Ermite.

(13) Denys le Chartreux, *de Contemplatione*, I, 26, définira ainsi la théologie mystique en l'opposant à la *theologia symbolica*, nous faisant

En outre, avec le temps, l'expression se dédoublera et nous trouverons dans les œuvres de Gerson deux traités de théologie mystique : théologie mystique *pratique* et théologie mystique *spéculative* (14), la première désignant la connaissance même de Dieu puisée dans la contemplation infuse par ceux qui en sont favorisés, la seconde l'étude scientifique et théologique de cette connaissance, de sa nature, de ses conditions, effets, etc.

Ce dernier sens de la théologie mystique spéculative se développant à son tour, on en viendra, au XVI[e] siècle, à donner ce titre de *théologie mystique* à des ouvrages traitant tout l'ensemble des questions relatives à la vie spirituelle, considérée comme ayant son but essentiel dans la contemplation.

Au XVII[e] siècle, au contraire, du moins dans la seconde partie du siècle, se produit un mouvement inverse de rétrécissement dans le sens du mot *mystique*. Le titre même de l'ouvrage de Bossuet contre Fénelon, *Mystici in tuto*, réserve ce qualificatif de *mystiques* à une catégorie particulière d'écrivains spirituels, ceux qui traitent des grâces de contemplation infuse. A ce moment, en effet, on voit se dessiner la distinction, qui deviendra courante au siècle suivant, entre les deux termes d'*ascétique* et de *mystique*. Tandis que l'expression *théologie mystique* était depuis des siècles en usage, celle de *théologie ascétique* ne me semble pas avoir été employée avant le milieu du XVII[e] siècle : le plus ancien, ou l'un des plus anciens emplois que je connaisse est le titre de la *Theologia ascetica* publiée en 1658, à Rome, par le P. Schorrer S. J., ouvrage du reste qui en réalité traite

connaître Dieu d'après les « proprietates et similitudines corporum », et à la *theologia propria* qui l'étudie dans ses créatures intellectuelles : « Theologia sublimior, scilicet *mystica*, in qua tractatur de Deo prout per omnium entium negationem et supermentalem, flammigerum, experimentalem ardentissimumque deificae caritatis amorem, agnoscitur in superclarissima quadam caligine, per elevationem mentis ultra universa creata, et item immediatam atque certissimam cum Deo altissimo exstaticam unionem. »

(14) GERSON, *Opera*, ed. Dupin, t. III, p. 399 et 361.

de la vie spirituelle dans tout son ensemble, y compris la contemplation infuse. Que ce soit en raison du succès de cette nouvelle expression de *théologie ascétique*, que ce soit plutôt par suite des défiances et des timidités provoquées par la crise quiétiste à l'égard de tout ce qui est ou se dit mystique, il est certain qu'au XVIII[e] siècle, on tend à réserver ce terme de *mystique* aux grâces d'oraison infuse, dans le sens le plus strict du mot, et à étendre le terme d'*ascétique* à tout le reste de la vie spirituelle. Il suffira de citer au XVIII[e] siècle les deux *Directoires, ascétique* et *mystique* de Scaramelli (1752-1754), et à la fin du XIX[e] les deux volumes, *Théologie ascétique* et *Théologie mystique*, du *Traité de la vie intérieure* du P. Meynard (1884).

De nouveau, depuis une trentaine d'années, la faveur croissante qui s'attache aux études de mystique et le mouvement remarquable des âmes vers la vie intérieure, ont amené à étendre beaucoup l'usage du mot *mystique*; mais ceci est déjà l'usage actuel que nous allons examiner de plus près.

Pour mettre plus de clarté dans cet examen, il sera utile de distinguer trois milieux différents dans lesquels nous trouvons usité le mot de *mystique* : la masse des gens cultivés, les psychologues, les théologiens et écrivains spirituels. L'emploi du mot dans les deux premiers milieux dérive directement, non de l'usage ancien des philosophes grecs, mais de l'usage chrétien du moyen âge et des derniers siècles. Néanmoins nous examinerons d'abord brièvement l'usage de ces deux premiers milieux, pour nous arrêter ensuite un peu plus sur le troisième.

Mystique n'est pas un mot de la langue populaire : il ne semble guère y être employé qu'avec une nuance péjorative et un sens très vague de piété exagérée. Dans les milieux cultivés au contraire, il est fort employé et accouplé avec les termes les plus variés, parfois les plus inattendus. Toutefois, plus ou moins confusément, on y retrouvera, je crois, à peu près toujours le double élément de chose obscure,

extra ou supra-rationnelle, atteinte par intuition ou expérience, et en même temps ayant un certain caractère sacré, au sens le plus large, attirant le respect et rendant intangible. On a parlé, par exemple, du *mysticisme communiste* : qu'est-ce à dire ? Ne veut-on pas indiquer par là l'attachement à certains principes admis sans discussion, pour des motifs d'ordre sentimental ou instinctif, plus que par raison, placés *a priori* au-dessus de tout conteste, intangibles et sacrés ? De même lorsque dans certaines classifications bibliographiques et dans les catalogues de bouquinistes on voit réunis dans la même section : « mysticisme, théosophie, occultisme », ce qui fait le lien entre ces trois termes pour ceux qui les rapprochent, c'est l'idée d'atteindre par des voies cachées un monde, un ordre de choses qui échappent à notre connaissance ordinaire, qui s'opposent aux réalités manipulées par les sciences positives, qui revêtent un certain caractère sacré, impressionnant. C'est encore ce même double élément qui est à la base de l'emploi péjoratif du mot *mystique* par les hommes à formation et à tendances positivistes, scientistes : quand M. Dürkheim, par exemple, parlait à la *Société française de Philosophie* (15) d'une « conception, en apparence mystique, de l'acte sexuel », il entend par là une manière d'envisager cet acte qui « semble solidaire d'un ensemble de croyances confessionnelles », donc à la fois religieuse et obscure, irrationnelle.

Le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie enregistre ce sens péjoratif du mot mystique appliqué : « 1° aux croyances et aux doctrines qui reposent plus sur le sentiment et l'intuition... que sur l'observation et le raisonnement... 2° aux croyances ou doctrines qui déprécient ou rejettent la réalité sensible, au profit d'une réalité inaccessible au sens... » (16).

Le même vocabulaire définit ainsi le sens propre du mot *mysticisme* (A) en philosophie : « ... Croyance à la possibi-

(15) *Bulletin*, XI, 1911, p. 34.

(16) *Vocabulaire*, t. I, p. 497, sens D.

lité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. » Définition qui est complétée en somme par celle du sens B : « Ensemble des dispositions affectives, intellectuelles et morales qui se rattachent à cette croyance. « Le phénomène « essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle l'*extase*, un « état dans lequel toute communication étant rompue avec « le monde extérieur, l'âme a le sentiment qu'elle commu- « nique avec un objet interne qui est l'être parfait, l'être « infini, Dieu. Mais ce serait se faire du mysticisme une « idée incomplète que de le concentrer tout entier dans ce « phénomène qui en est le point culminant. Le mysticisme « est essentiellement une vie, un mouvement, un dévelop- « pement d'un caractère et d'une direction déterminée. » E. Boutroux... »

En 1909, le P. Maréchal notait avec raison (à propos de la définition de Boutroux incorporée à celle du *Vocabulaire*) le progrès que marque cette conception de la mystique sur « la vue un peu courte de pamphlétaires, de médecins grossement psychologues ou de dévots moins éclairés », qui trop souvent n'a su discerner parmi les manifestations de l'état mystique « que les phénomènes somatiques, les bizarreries pieuses et le gros merveilleux » (17). Tous les psychologues sérieux sont d'accord aujourd'hui pour ranger les visions, stigmatisations, lévitations, etc., en dehors des phénomènes proprement mystiques, que du reste ils peuvent accompagner plus ou moins fréquemment.

Toutefois, je crois que, pratiquement sinon théoriquement, la plupart des psychologues non catholiques continuent, comme le faisait Boutroux dans le passage cité à l'instant, à regarder l'*extase* comme le phénomène essentiel, le point culminant de la mystique : avec le même philosophe ils ajoutent qu'elle n'est pas *tout* le mysticisme ; mais

(17) Article *A propos du sentiment de présence...* (1908-1909) reproduit dans *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Bruges-Paris, 1924, p. 132.

pour eux c'est elle qui le caractérise et les autres phénomènes ou états ne sont mystiques qu'en tant qu'ils la préparent, l'accompagnent ou en sont la conséquence. Donc pas de mystique sans extase. C'est même ce phénomène de l'*extase religieuse* qui forme le lien, le trait commun, leur permettant de grouper sous une étiquette commune les mystiques des diverses religions positives, et même des états relevant uniquement d'une religiosité indéterminée plus ou moins panthéiste.

Ainsi Leuba ne fait pas entrer le mot d'extase dans sa définition de la mystique que j'ai citée plus haut : mais en fait, dès le chapitre second de son livre, c'est « l'extase mystique » qui forme l'étiquette commune sous laquelle viennent se grouper les phénomènes les plus dissemblables, depuis l'ivresse rituelle des peuples primitifs, jusqu'aux extases les plus hautes, les plus purement spirituelles d'une sainte Thérèse (18).

Beaucoup plus justement M. de Montmorand concentre son étude sur la *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* et se refuse à faire de l'extase le point culminant du mysticisme orthodoxe dont elle n'est pour lui qu'une étape (19). Mais ces vues n'ont point encore prévalu dans les milieux de psychologues.

Chez les théologiens et écrivains spirituels un peu soucieux d'exactitude, au contraire, l'accord semble fait aujourd'hui sur ce point. Même ceux qui estiment l'extase une étape normale du développement mystique (le P. Poulain, par exemple), sont très nets à ce sujet : l'extase n'est pas le phénomène essentiel et caractéristique des états mystiques, elle n'en est qu'une conséquence (nécessaire pour les uns, accidentelle pour les autres), à un certain stade du progrès de ces états.

Du point de vue expérimental, *a posteriori*, ces mêmes théologiens me paraissent aussi être d'accord pour distinguer les faits *mystiques* de la vie intérieure par un triple

(18) *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris, 1925.

(19) *Loc. cit.*, Paris, 1920, p. 204.

caractère : 1° *simplification*, s'opposant à la multiplicité des actes d'intelligence et de volonté, au caractère discursif, varié, de ces actes ; 2° *passivité* plus ou moins consciente de ces actes, dans lesquels l'âme a le sentiment d'être menée plus que de se diriger elle-même ; par suite impossibilité de se procurer à volonté ces états, parfois même de résister à l'action de Dieu en soi ; 3° *sentiment de la présence* de Dieu en l'âme, du caractère immédiat de son action, et par suite caractère *expérimental*, savoureux, intime, profond et obscur de la connaissance de Dieu dont on jouit en ces états, s'opposant à la connaissance rationnelle, notionnelle.

Si l'on veut dépasser ces éléments descriptifs et donner des faits mystiques de la vie spirituelle une définition plus complète, plus ontologique, qui leur assigne leur place dans l'ensemble du monde surnaturel, tel qu'il nous est manifesté par la foi, l'accord n'est plus le même.

Les uns, comme le P. Garrigou-Lagrange OP., définissent la mystique en fonction du rôle prédominant que prennent à un moment donné dans la vie spirituelle les *Dons du Saint-Esprit* et leur mode d'opérer *supra humain*, s'opposant au mode *humain* des simples *vertus* surnaturelles (20). Pour d'autres, comme le P. Lamballe et M. Saudreau, c'est la *passivité* de l'amour infus qui distingue la mystique (21). Pour le P. Poulain, pour Mgr Farges (22), c'est une perception immédiate obscure de Dieu lui-même. Pour Mgr Zahn (23), la mystique se confond avec la troisième des voies spirituelles, la voie *unitive*. Pour le P. Feuling, OSB. (24), ascétique et mystique sont deux aspects généraux et essentiels de toute vie intérieure, l'un représentant notre part d'effort personnel, l'autre l'action de Dieu en nous, prévenant et soutenant cet effort par sa grâce. Les

(20) *Perfection et contemplation*, 1923, I, p. 27.

(21) SAUDREAU, *Etat mystique*, 2e éd., 1921, p. 73 ss. — LAMBALLE, *La contemplation*, p. 18.

(22) FARGES, *Phénomènes mystiques*, 2e éd., 1923, I, p. 70 ss.

(23) *Christliche Mystik*, 3e éd., 1922, n. 27-28.

(24) *Benediktinische Monatschrift*, 1922, p. 260.

uns tiennent qu'entre les états intérieurs d'ordre mystique et les autres, il n'y a qu'une différence de *degré :* par exemple *plus* de passivité, *plus* de place faite au mode supra humain des Dons du Saint-Esprit. Les autres maintiennent fermement qu'il y a une différence d'*espèce* : par exemple, dans les états mystiques Dieu donne à l'âme la conscience de son union avec lui par la grâce sanctifiante, grâce dont la réalité en dehors de ces états est connue par la foi, mais non par l'expérience (P. Kleutgen, P. Bainvel) (25).

Il me semble cependant possible de ramener ces diverses conceptions à une certaine unité qui respecte la diversité d'opinions tout en permettant de s'entendre et de s'exprimer clairement. Il y a, en effet, pratiquement aujourd'hui parmi les théologiens un triple emploi, de plus en plus strict, du mot *mystique*, répondant à trois degrés inégaux selon lesquels se vérifient dans la vie spirituelle les trois caractères expérimentaux signalés plus haut et généralement admis.

A. — Sens large : *mystique* désigne l'aspect de passivité qui se retrouve dans *toute* vie intérieure. Toute vie intérieure, à côté d'un aspect plus actif (exercices, actes de vertus, méthodes...), en a un plus passif : action de la grâce nécessaire à tout acte bon, — surtout passivité plus sentie dans les consolations et désolations spirituelles qui, sous quelque forme, se retrouvent dans toute vie intérieure, qui donnent à toutes les âmes un peu ferventes un certain *goût* des choses de Dieu et mettent par là quelque chose d'*expérimental* dans leur connaissance du monde surnaturel.

B. — Chez *certaines âmes* plus avancées dans la vie spirituelle, l'*ensemble de la vie intérieure* prend un caractère de passivité beaucoup plus accentué vis-à-vis de l'action de la grâce en elles. Parfaitement dociles à cette action de la grâce,

(25) Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2e éd., 1873, II, n. 24, t. 4, p. 50. — Bainvel, *Introduction* aux *Grâces d'Oraisons* de Poulain, 10e éd., 1922, n. 12, p. XXX. — La même doctrine est proposée par le P. E. Dorsch dans une intéressante note, *Zum Begriff der Mystik*, Zeitschrift fur Aszese und Mystik, I, 1926, p. 19 ss.

sentie ou non, à cette loi intérieure gravée en elles par le Saint-Esprit, elles en viennent à être conduites, d'une façon de plus en plus habituelle, par ces instincts surnaturels, ces motions divines auxquelles les Dons du Saint-Esprit les rendent toujours plus sensibles. Cet état amène chez elles une simplification générale de toute la vie spirituelle, leur rend les choses du monde surnaturel plus présentes, même quand cette vie intérieure nouvelle prend en elles la forme obscure et désolée. Enfin, cette transformation n'affecte pas seulement leur vie de prière, mais elle étend son emprise, non moins forte, sur leur vie apostolique ou charitable, sur toute leur activité aussi bien dans les œuvres que dans la prière. Celle-ci, tout en participant à ce caractère général de la vie spirituelle, pourra fort bien ne pas revêtir les formes strictement contemplatives décrites par une sainte Thérèse. L'état de ces âmes sera dit *mystique* en un sens plus strict (26).

c. — Enfin chez *certaines âmes*, la vie de prière, l'*oraison mentale*, peut prendre une forme plus simplifiée, plus passive et développer ainsi en elles une connaissance de Dieu plus nettement expérimentale : c'est la *contemplation infuse;* et le terme de *mystique* en un sens strictement propre sera réservé à caractériser ces grâces d'oraison et l'état des âmes qui les ont reçues. Que ces grâces comportent un élément nouveau, spécifiquement différent de ceux qui constituaient déjà la vie spirituelle, ou bien qu'elles ne se distinguent des grâces précédentes que par une différence de degré, les théologiens sont d'accord pour faire rentrer parmi elles les formes d'oraison mentale décrites par sainte Thérèse sous les noms d'union transformante, union pleine ou extatique, union commencée, et même oraison de quiétude.

Ainsi donc le mot de *mystique* est employé en fait aujourd'hui, au sens large, A, pour caractériser un aspect de toute vie spirituelle surnaturelle; en un sens plus spécial, B, pour caractériser l'ensemble de la vie spirituelle chez certaines âmes; en un sens strictement propre, C, pour caractériser

(26) Voir plus bas, ch. IV.

chez certaines âmes, une forme particulière d'oraison mentale.

Pratiquement, il semble qu'on puisse retenir, sans danger d'équivoque vraiment nuisible, le sens large A dans des expressions comme : aspect mystique, côté mystique de la vie intérieure. Mais les mots *vie mystique, état mystique* devraient être strictement réservés au sens B, et ceux de *grâces mystiques, oraison mystique, contemplation mystique,* aux grâces qui rentrent dans le sens C.

Tout ceci sans préjudice des emplois *liturgique* et *exégétique* du mot mystique, tels qu'ils ont été définis plus haut et peuvent être conservés sans inconvénient, pourvu toutefois qu'on évite de les mêler, dans le même exposé, avec l'usage théologique et spirituel que j'ai essayé de définir.

Ce prestigieux mot de *mystique* nous arrive donc aujourd'hui, même sans sortir de son usage théologique, tout chargé d'acceptions diverses et de résonnances multiples. N'est-ce pas à décourager de l'employer ?

Non, me semble-t-il, si nous acceptons de le prendre pour ce qu'il est devenu en fait à l'heure actuelle, c'est-à-dire un de ces mots brillants et attirants (comme en politique ceux de démocratie ou de libéralisme) qui expriment avant tout une tendance, un idéal, mettent en relief un aspect des choses, plus qu'ils ne servent à caractériser ou à définir des réalités précises : car alors il reste bien entendu que les écrivains, tout en s'assurant le bénéfice de la vogue et du prestige attachés à ce mot, ne négligeront pas de définir en termes plus fixes et plus précis les réalités dont ils entendent nous parler.

Quant à espérer fixer ce mot dans les limites rigoureuses d'un sens technique, la chose paraît aujourd'hui bien difficile : il vaut mieux, je crois, que les théologiens fassent porter leurs efforts sur d'autres mots qui, comme ceux de *contemplation infuse* ou d'*inspirations du Saint-Esprit,* leur appartiennent davantage en propre et dont, par conséquent, ils peuvent davantage espérer fixer un sens technique uni-

formément reçu, comme ils l'ont fait avec tant de profit pour les principaux termes de la théologie dogmatique (27).

b) Contemplation; contemplation infuse, acquise.

Saint Thomas définit la *contemplation:* « Simplex intuitus veritatis » (II-II, q. 180, a. 1 et 6), une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration. Elle peut être purement naturelle comme chez l'artiste, le savant, le philosophe. La contemplation chrétienne porte sur les vérités révélées et suppose la foi. Plusieurs théologiens admettent ici l'existence d'une *contempla-*

(27) Dans les intéressants « Afterthougths » qu'il a ajoutés à la seconde édition de son beau livre *Western Mysticism* (London, 1927), Dom C. Butler propose (p. LXXXIV, cf. p. XLIII) à la suite du P. Browne S. I. (*Darkness or Light*, London, 1925), de définir la mystique par ses caractères psychologiques plutôt que théologiques et de dire: « Est *mystique* toute prière qui est faite sans discours des facultés, sans phantasmes ou images, au moins sans paroles », c'est-à-dire que, lorsque dans la prière l'âme n'opère pas selon son mode naturel, « elle opère mystiquement ». Cette définition nous semble à la fois trop large et trop étroite. Trop étroite (au moins comme définition nominale) en ce qu'elle exige pour une prière mystique un mode d'opération en dehors de notre psychologie ordinaire surnaturelle, ce que beaucoup refuseront absolument de concéder. Trop large en ce qu'elle regarde comme un mode d'action en dehors de notre psychologie normale la pensée sans *discours*: il est cependant certain que l'acte contemplatif est un acte naturel à l'homme, comme nous le rappellerons dans le paragraphe suivant avec le P. Gabriel OCD.

Dans un récent article de la Vie Spirituelle, juin 1929, p. [129-146], *Pour fixer la terminologie mystique et obtenir une entente,* M. le Chan. Saudreau propose cette définition: « Tout état mystique est constitué par ces deux éléments qui ne sont pas séparés : connaissance de Dieu supérieure, mais générale et confuse, et amour très précieux, mais irraisonné, l'un et l'autre versés directement par Dieu dans l'âme. »

Ici encore définition trop large et trop étroite à la fois, parce qu'elle ne se résigne pas à être simplement nominale, mais veut faire l'entente sur une conception donnée de la mystique chère au savant écrivain. Tout acte de charité surnaturelle est « versé directement par Dieu dans l'âme » en un sens très vrai: qu'y a-t-il de plus dans l'amour mystique? De même « connaissance *supérieure* » en quel sens précis? comme non discursive? De plus, il me paraît vain de vouloir aujourd'hui enfermer tous les emplois, même théologiques, du mot *mystique* en une seule définition: ou elle sera trop vague, ou elle sera inapplicable à beaucoup d'emplois qu'on peut regretter, mais qui existent en fait et dont il faut tenir compte.

tion acquise qu'ils définissent généralement : la connaissance aimante de Dieu, qui est, au terme de la méditation, le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. Par opposition, la *contemplation infuse,* celle dont parlent les mystiques, est une connaissance aimante de Dieu, qui est le fruit, non plus de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, de telle sorte que nous ne pouvons en produire l'acte à volonté, tandis qu'on peut faire quand on le veut un acte de foi...

Telles sont les définitions proposées par le R. P. Garrigou-Lagrange, à la suite des remarques que nous avons citées plus haut, pour les trois termes que nous étudions (1).

De son côté, le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, C.D., dans une lettre publiée par la *Vie Spirituelle* et, reproduite à la fin de l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange (2), propose de définir ainsi les mêmes mots :

I. — Le terme « contemplation » désigne au sens propre le seul acte de simple vue intellectuelle, abstraction faite de tous les éléments affectifs, imaginatifs ou discursifs qui dans l'oraison l'accompagnent ou l'entourent. Par extension de sa signification première, ce terme désigne une *oraison* caractérisée par la prédominance de cet acte.

II. — L'oraison de contemplation acquise ne requiert nullement... un acte de vue intellectuelle *uniforme ou durable;* mais ce nom désigne une oraison où l'acte contemplatif est fréquent et s'exerce facilement, de sorte que l'âme s'applique surtout à ces vues simples et aux affections.

... Corollaire : l'oraison de contemplation acquise ne se distingue pas de celle que l'on nomme de nos jours oraison affective simplifiée, ou encore oraison de simple regard.

III. — Même la contemplation infuse ne requiert pas de soi que l'acte de vue simple soit *durable;* il pourra l'être toutefois. Dans une même oraison les actes de contemplation infuse peuvent suivre les actes de contemplation acquise et alterner avec eux. Nous avons alors la contemplation *mixte,* qu'il faut ramener pourtant à la contemplation infuse.

... Toute oraison où l'inspiration divine meut l'intelligence, ne fût-ce que par intervalles, doit s'appeler *contemplation infuse.*

(1) *Perfection chrétienne et contemplation,* I, p. 44, cf. aussi p. 272-275.

(2) *Ibid.,* t. II, p. 746-761, et Vie Spirituelle, 1923, p. [277]-[303].

Pour ma part, je proposais au même moment, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, les définitions suivantes :

La *contemplation* ou *oraison contemplative* est une oraison mentale dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu par une vue de l'intelligence et une adhésion de la volonté toutes simples, excluant donc le raisonnement et la multiplicité des pensées ou des affections.

La *contemplation acquise* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce.

La *contemplation infuse* est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme dépassant, ou même, parfois, contredisant, ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu.

On aura pu constater, à simple lecture, que ces trois séries de définitions sont pour le fond très voisines, et même pleinement concordantes pour ce qui est essentiel. L'entente n'est donc pas difficile à réaliser sur des définitions, au moins nominales.

Je n'ajouterai que quelques remarques pour mieux marquer l'accord de fond et chercher une formule qui condense, autant que possible, tout ce que contiennent les précédentes.

Sur la notion générique de *contemplation*, tout le monde est d'accord : *simplex intuitus veritatis*, simple vue intellectuelle, s'opposant à la connaissance discursive et raisonnante.

Très justement, le P. Gabriel fait remarquer que la contemplation est essentiellement un *acte*, non un *état*, qu'elle ne requiert donc nullement une vue intellectuelle uniforme, durable. Je ne pense cependant pas qu'on puisse donner le nom de contemplation à ces intuitions soudaines, rapides comme l'éclair, qui ne comportent aucun raisonnement, mais nous font parfois saisir en un instant un rapport, un fait, une vérité. Sans impliquer nécessairement une durée *notable*, l'acte contemplatif me semble comporter toujours un certain *repos*, qui pourra être très bref, dans la simple

vue de la vérité, dans l'objet possédé : sans être toujours prolongé, il ne saurait être absolument instantané.

Faut-il ajouter, avec le P. Garrigou-Lagrange, les deux caractéristiques : vue... *supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration*. La seconde, qui peut s'autoriser de nombreuses autorités dans le passé, me semble être une façon de traduire cet élément de repos de l'intelligence dans la possession de son objet, c'est-à-dire de son bien ; mais au mot *admiration*, indiquant un état assez particulier, je préfèrerais, pour ma part, un qualificatif plus général, qui puisse englober tous les cas où nous n'hésiterons pas à reconnaître un véritable acte de contemplation : repos, arrêt, fixation...

Quant aux mots *supérieure au raisonnement*, n'impliquent-ils pas un jugement de valeur qu'on ne saurait contester, mais qu'il n'y a aucune utilité à incorporer à une définition nominale, dont tout le but est de déterminer aussi exactement que possible l'objet auquel doit s'appliquer le terme défini ? On pourrait donc remplacer le mot de *supérieure* par un terme qui, sans se prononcer sur l'excellence relative des deux actes intellectuels, contempler et raisonner, marquerait cependant leur opposition : celle-ci, en effet, éclaire utilement la définition en fonction de cette notion de raisonnement qui nous est si familière et si claire.

On aurait ainsi pour le terme *contemplation* ce premier sens, général et original : *acte de simple vue intellectuelle, non discursive, se reposant dans la possession du vrai* [ou : *se fixant sur la vérité*], *abstraction faite des éléments affectifs, imaginatifs ou discursifs qui peuvent l'accompagner ou l'entourer* (3).

Cette définition se vérifiera dans la contemplation philosophique, artistique, scientifique. Nous n'avons à nous

(3) La définition proposée par le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie (t. I, p. 130) pour le mot de contemplation, ne peut être d'aucune utilité, vu son insuffisance manifeste : après avoir en A opposé *contemplation* à *action* (pensée à activité) suivant l'usage des anciens, il ajoute simplement B : « Etat de l'esprit qui s'absorbe dans l'objet de sa pensée au point d'oublier les autres choses et sa propre individualité. »

occuper ici que de l'*oraison contemplative*, ou de la *contemplation* au sens dérivé en usage dans la théologie mystique. Pour celle-ci, en effet, la contemplation est une *espèce* du *genre oraison mentale*.

Comme définition générale de l'oraison mentale, on peut prendre, par exemple, celle que donne la *méthode d'oraison de saint Sulpice :* « Une élévation et une application de notre esprit et de notre cœur à Dieu pour lui rendre nos devoirs, lui exposer nos besoins et en devenir meilleur pour sa gloire. » Comme le remarque M. Saudreau (4) qui la fait sienne, cette définition a l'avantage de convenir « tant aux modes inférieurs [d'oraison] qu'aux degrés les plus élevés de la contemplation » — et, peut-on ajouter, l'avantage d'être admise dans son fond par tout le monde (5).

Cette oraison mentale, nous dit le P. Gabriel, méritera le nom de contemplation lorsqu'y prédominera l'acte contemplatif, lorsque cet acte y sera fréquent et s'exercera facilement, de sorte que l'âme s'applique surtout à ces vues simples et aux affections. Définition très large qui n'exclut même pas les oraisons dans lesquelles subsistent quelques brefs raisonnements, mais où l'exercice habituel de l'intelligence est l'acte contemplatif.

Exclut-elle, doit-elle exclure, de la contemplation les oraisons que depuis le XVII[e] siècle on appelle *oraisons affectives*, dans lesquelles un acquis plus grand de notions et de vérités surnaturelles bien creusées, bien assimilées, amène une simplification considérable du travail de l'intelligence, la dimi-

Définition beaucoup trop étroite, qui supposerait qu'il n'y a pas d'acte contemplatif sans commencement d'extase, ce qui est manifestement contraire à l'expérience. En outre, cette définition substitue cet élément contestable à l'élément que les philosophes anciens avaient déjà bien distingué de « simple vie intellectuelle, non discursive ».

(4) *Degrés de la vie spirituelle*, 2[e] éd., 1921, I, n. 128. Définitions assez semblables dans MEYNARD O. P., *Vie intérieure*, I, n. 113; DE MAUMIGNY S. J., *Oraison*, I, p. 1.

(5) Ce n'est évidemment pas le lieu de discuter la définition de la « prière pure » proposée par M. H. Bremond, dans sa *Métaphysique des Saints*: car, comme définition nominale de la prière concrète, lui non plus ne ferait aucune difficulté pour accepter celle-ci.

nution ou même la suppression des raisonnements, pour laisser croître les actes de volonté, multiples et variés, qui occupent la plus grande partie de l'oraison ? Il arrivera, surtout à certaines âmes très affectives et très actives, de se contenter de quelques regards, simples vues sur des vérités familières, pour multiplier ensuite affections, colloques, résolutions... Difficilement on pourra considérer cette oraison comme vraiment contemplative.

En réalité, la notion de contemplation, de *theôria*, dans son origine philosophique, ne vise à caractériser qu'un acte intellectuel, tandis que l'*oraison mentale* chrétienne est à la fois essentiellement acte de l'intelligence et acte du cœur, de la volonté ; et même avant tout, acte de volonté, puisque tous les maîtres spirituels sont d'accord pour nous répéter que dans l'oraison, ce sont les actes de volonté qui sont le but, l'essentiel, comme dans toute la vie chrétienne la foi est pour préparer la charité, seule reine de cette vie. Dès lors, il me semble qu'il faut dans la définition de l'*oraison* contemplative étendre aux actes de la volonté ce caractère essentiel qui distingue toute contemplation : la simplicité s'opposant à la multiplicité.

On aura donc : oraison à actes multipliés et oraison contemplative. La première sera, suivant la distinction classique depuis le XVII[e] siècle : *méditation* ou *oraison discursive*, comportant raisonnements et actes multiples de l'intelligence, et, par conséquence nécessaire, actes multiples (affections, résolutions) de la volonté — ou bien *oraison affective* dans laquelle l'habitude, un acquis plus abondant de notions et de vérités bien creusées, bien assimilées, amènent une simplification dans le travail de l'intelligence, diminution ou suppression des raisonnements, pour laisser croître les actes de volonté, multipliés et variés, qui prennent une place prépondérante. Lorsque, au contraire, dans une oraison l'activité de l'intelligence se concentre dans une « simple vue intellectuelle de la vérité » et celle de la volonté en une tendance ou affection en rapport avec la vérité ainsi saisie, l'oraison tout entière a pris le caractère impliqué essentielle-

ment par la notion générale de contemplation, c'est une oraison contemplative. Comment ces actes simples et plus ou moins prolongés de l'intelligence et de la volonté se produisent-ils dans l'âme, quand et comment peuvent-ils y naître et y durer ?... autant de questions qui me paraissent à exclure d'une définition nominale, laquelle vise uniquement à isoler, distinguer et préciser une notion.

Il semble donc qu'on puisse s'arrêter pour la notion générale de CONTEMPLATION ou ORAISON CONTEMPLATIVE à une définition dans le genre de celle que je proposais : une oraison mentale dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu *par une vue de l'intelligence et une adhésion de la volonté toutes simples et reposées, excluant donc le raisonnement et la multiplicité des pensées ou des affections*.

Cette définition me paraît suffire pour distinguer l'oraison contemplative des autres formes d'oraison mentale qui, de l'aveu de tous, en sont certainement distinctes, — en même temps pouvoir s'appliquer à toutes les formes d'oraison qu'on s'accorde à regarder comme contemplatives, — et enfin ne renfermer aucun élément qui préjuge en un sens quelconque les questions encore débattues.

On le voit, la définition du P. Gabriel part de la notion de l'acte de contemplation prise dans son sens le plus précis et elle a par suite le très grand avantage d'une netteté parfaite. Celle que je propose fait entrer dans la définition de l'oraison contemplative, avec l'élément intellectuel, l'élément affectif, en étendant à cet élément l'idée de simplification caractéristique de la notion de contemplation : du coup, la définition devient moins rigoureuse et moins parfaite spéculativement. Peut-être est-elle plus commode en pratique pour distinguer les cas concrets d'oraison.

Celle du P. Gabriel, en effet, engloberait pratiquement la plupart des *oraisons affectives* dans lesquelles l'activité de l'intelligence se réduit surtout à des actes de type contemplatif qui soutiennent l'activité plus apparente de la volonté. Toutefois, quand il note que contemplation acquise, oraison affective *simplifiée* et oraison de simple regard, sont syno-

nymes à ses yeux, le savant théologien carme semble bien supposer lui aussi que, dans toute oraison vraiment contemplative, il y aura cette simplification des actes affectifs.

J'ajouterai que, si on veut analyser les multiples notions de *contemplation* usitées par les auteurs spirituels, notions parfois irréductibles entre elles, souvent au moins fort différentes, on constatera que c'est bien l'élément indiqué de *simplicité* excluant le raisonnement et la multiplicité des pensées, des affections et des résolutions, qui forme le trait commun à toutes ces définitions.

Une fois posée cette notion générale d'oraison contemplative (et je la crois fort importante pour la clarté des idées et des discussions), comment distinguer les deux espèces, contemplation acquise et infuse ?

Le P. Garrigou-Lagrange caractérise la première par le fait d'être « le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce », tandis que la seconde est « le fruit, non plus de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, de telle sorte que nous ne pouvons en produire l'acte à volonté, tandis qu'on peut faire quand on le veut un acte de foi ».

C'est bien ainsi, je crois, que se distinguent en gros les deux notions telles qu'elles sont ordinairement employées : peut-être cependant pourrait-on chercher à préciser encore un peu.

Même la contemplation acquise (tout comme la méditation) suppose, en effet, elle aussi, une grâce actuelle qui « n'est pas en notre pouvoir » et sous laquelle l'âme est « passive » en ce sens qu'elle peut seulement y coopérer docilement et s'y préparer, en écartant les obstacles et en la méritant *de congruo* (comme n'importe quelle autre grâce efficace). Et en sens contraire, pour ceux qui admettent, avec le P. Arintero, que la contemplation infuse se produit infailliblement lorsque les *habitus* infus atteignent un certain degré d'accroissement, que par conséquent il est possible de la mériter *de condigno*, il faut conclure que cette contemplation n'est pas moins en *notre pouvoir* que les

autres bonnes œuvres et oraisons, par lesquelles, aidés de la grâce, nous méritons cet accroissement de la grâce sanctifiante et des habitus (vertus et dons) qui l'accompagnent. Ajoutons, à regarder les choses par le dehors, que s'il n'est pas au pouvoir de l'âme contemplative de jouir quand elle veut de la contemplation infuse, on peut dire qu'en un sens aussi, il n'est pas au pouvoir de l'âme (pour d'autres raisons il est vrai) de méditer quand elle veut et comme elle veut.

Je crois donc qu'il faut plutôt insister sur le premier caractère indiqué par le P. Garrigou-Lagrange : la contemplation acquise est « le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. » En effet, si nous revenons à la définition générale donnée plus haut de l'oraison contemplative, nous pourrons constater que cette « simplification des activités intellectuelles et affectives » peut se produire de deux manières : ou bien par le simple jeu des lois psychologiques (comme dans la contemplation philosophique et artistique) et en conséquence des actes surnaturels posés par nous, ou bien par une intervention directe de l'action divine.

Premier cas : en face d'un magnifique tableau l'ignorant restera un instant ébahi, sous une impression vague et assez vide ; l'artiste qui a longtemps étudié le tableau en détail, restera fixé lui aussi, mais ce sera une contemplation riche, dans sa simplicité, de toutes les pensées et émotions détaillées au cours des études passées, — et par suite, tandis que l'ignorant sera vite lassé et cherchera autre chose, l'artiste prolongera son tête à tête silencieux avec le chef-d'œuvre. Rien, *a priori*, ne prouve qu'il ne puisse pas en être de même en face d'un mystère de notre foi, du Calvaire par exemple, pour l'âme qui l'a déjà longuement médité : les vertus infuses et les grâces actuelles n'empêchent pas l'âme d'acquérir, par la répétition des actes, des habitudes psychologiques qui viennent faciliter les actes de foi ou de tempérance ; de même, la grâce qui aide l'âme à méditer n'empêchera pas cette méditation de la préparer peu à peu à des actes plus simples, plus ramassés et plus riches, qui deviendront une vraie *contemplation*. Celle-ci tout en ne s'exerçant,

comme elle est née, qu'avec le secours de la grâce, n'en aura pas moins, aussi bien que les habitudes de tempérance ou de force, un caractère véritablement acquis.

On dira, je sais, que vu la mobilité de notre esprit, il ne pourra se fixer ainsi longtemps sur des vérités aussi élevées que celles de la foi, sans une intervention directe de Dieu.

Mais, comme le fait remarquer très justement le P. Gabriel, autre chose est la simplification des vue intellectuelles (et, ajouterai-je, des affections), autre chose est leur durée et leur uniformité : même en supposant comme essentielle à toute contemplation une certaine fixation, un certain repos, il n'est pas dit que ce repos doive nécessairement se prolonger très longtemps ; et, en excluant, avec la multiplicité des actes, leur variété, nous n'avons pas supposé une uniformité absolue durant tout le temps de l'oraison, mais exclu seulement cette succession relativement rapide d'actes divers qui caractérise les oraisons discursives.

On dira encore que, à peine Dieu voit-il une âme en cet état, il en profite dans sa bonté pour l'élever par cette intervention à un état bien meilleur encore. Mais c'est là, en réalité, aborder la question *d'existence* de la contemplation acquise, et quitter celle de la *simple définition nominale*. Les quelques remarques faites me semblent suffire pour établir que la notion esquissée n'implique aucune impossibilité immédiate *a priori* et n'est nullement impensable : c'est tout ce qu'on est en droit de demander à une définition nominale ; le reste appartient à la question *an sit* ? qu'il nous faut soigneusement séparer de la question de simple terminologie.

Second cas : la *simplification contemplative* peut être l'œuvre directe de Dieu dans l'âme. Comment la produit-il ? En substituant en partie au mode humain qui est celui des vertus, « le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit, mode non plus latent et transitoire, mais *manifeste* et *fréquent* ? » Je crois que dans une définition nominale de la contemplation infuse, il vaut mieux éliminer tout ce qui préciserait le *comment* de cette action directe de Dieu dans

l'âme, car je ne vois pas quelle formule pourrait le définir sans préjuger en quelque façon la question si discutée de l'*essence* de cette contemplation infuse.

Il faut, ici comme pour la définition de la contemplation en général, se contenter d'un élément très simple, ne nous donnant sans doute pour la contemplation infuse qu'une caractéristique négative, mais qui paraît suffire pour distinguer nettement les deux notions : dans la contemplation infuse la simplification caractéristique des activités intellectuelles et affectives est produite par l'action de Dieu, en dehors (parfois même à l'encontre) des lois du développement psychologique naturel, ou tout au moins dépassant ce qu'auraient pu produire les simples causes d'ordre psychologique, dépassant aussi ce qui est le fruit propre de nos actes surnaturels, comme l'accroissement des *habitus* de foi ou de charité. En quoi consiste cette action de Dieu ? Dans une expérience immédiate qu'il donne à l'âme de son existence, dans l'infusion en elle d'espèces intellectuelles pures, dans la conscience qu'il lui donne de sa passivité sous l'action de la grâce, dans la substitution d'un nouveau mode d'agir au mode simplement humain, dans la production en elle d'un état d'amour unifiant où l'action divine se révèle... ? Autant de précisions qui dépasseraient et contrarieraient le but d'une définition nominale.

Je ne crois même pas qu'il faille parler d'une action de Dieu *manifeste* et *fréquente*.

Théoriquement, en soi, une irruption de l'action divine dans la succession de nos états psychologiques pour en modifier le cours, est constatable par la conscience. En fait, dans bien des cas et pour bien des raisons, elle passera inaperçue : âmes qui s'analysent peu, chez qui cette action est discrète, par touches insensibles... L'âme n'en prendra ordinairement conscience que si la « perturbation psychologique » est considérable.

Comme aussi on pourra être tenté de voir une action divine dans bien des cas où les causes d'ordre psychologique agissent seules, mais sont moins apparentes. Ainsi, dans

l'exemple cité par le P. Garrigou-Lagrange de l'auditeur tout absorbé par une simple parole de N. S. entendue au cours d'un sermon ennuyeux : il peut se faire que la parole ainsi rappelée soit pour lui riche du fruit de longues méditations, ou simplement qu'elle s'accorde comme une réponse de Dieu avec les préoccupations, les besoins actuels de cette âme, et tombant en elle y provoque une intense et longue réaction.

L'élément de *fréquence* de l'action divine ne doit pas davantage entrer dans la définition de la contemplation : celle-ci, de par sa nature, est nécessairement un acte d'une certaine durée, non instantané ; mais pour si rarement et si brièvement qu'elle se produise, l'unification sous l'action divine sera toujours un fait de contemplation infuse ; la fréquence n'entrera en ligne de compte que pour définir l'*état* contemplatif.

Que si cette action divine spéciale vient se mêler par moments à une oraison contemplative acquise, on aura la contemplation *mixte* dont parle le P. Gabriel, et qu'il rattache, justement à mon avis, à la contemplation infuse (6). Celle-ci, en effet, est accordée généralement, dans les débuts surtout, avec des intermittences, sous forme de touches passagères, plutôt que d'action continue. Lorsque les mystiques nous décrivent les débuts de cette contemplation infuse, il semble bien que les oraisons dont ils nous parlent contiennent ce mélange d'acquis et de proprement infus.

On objectera peut-être : fort souvent cette action spéciale de Dieu, caractéristique de l'oraison infuse, ne peut être constatée avec certitude et si l'on accepte de classer parmi les oraisons de contemplation infuse celles où une telle action se mêle à des actes contemplatifs acquis, quelle utilité peut présenter une pareille définition ?

Celle-ci, qui est capitale : de fixer une *notion* bien définie, que nous pourrons employer dans nos discussions et recherches, sans danger d'équivoque. Dans quels cas concrets se

(6) Sur la contemplation *mixte* voir Dom C. Butler, *Western mysticism*, 2e éd., 1927, p. XLVI.

vérifiera-t-elle avec certitude, c'est une autre question; n'y a-t-il pas bien des notions d'usage courant en philosophie ou en théologie qui sont dans ce cas et dont personne ne songe à contester l'utilité, la notion de *prédestination* par exemple, fondamentale elle aussi, bien que nous n'ayons pas le moyen de savoir si elle vérifie pour tel ou tel des hommes vivant autour de nous.

On objectera aussi (et on a objecté en fait), que la définition proposée est tendancieuse, en ce sens qu'elle introduit dans le concept même de contemplation infuse un élément d'action *extraordinaire* de Dieu, une façon de *miracle* psychologique, qu'un très grand nombre de théologiens se refusent absolument à y faire entrer.

Peut-être n'est-il pas fort difficile de s'entendre. Si on accepte de définir l'oraison contemplative en général, comme nous l'avons fait, par la simplification des actes intellectuels et affectifs, il est difficile qu'on n'admette pas la possibilité, au moins abstraite, que cette simplification se fasse de ces deux manières: sous l'action des facteurs simplement psychologiques, ou bien sous une action particulière de Dieu venant s'ajouter aux effets produits par nos actes précédents. Dès lors qu'on admet une telle action de Dieu pour produire la contemplation infuse, il faut bien admettre aussi que les effets d'ordre psychologique produits par elle (la simplification en question), le seront d'une façon au moins *dépassant* ce qu'auraient produit les autres causes en jeu; sans quoi ce ne serait pas la *contemplation*, mais autre chose, qui serait produite par cette action de Dieu.

On pourrait conclure, je crois, par les définitions suivantes qui ne me paraissent contredire en rien celles du P. Garrigou-Lagrange et du P. Gabriel:

Par CONTEMPLATION ACQUISE, *on entend une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte de notre activité personnelle aidée de la grâce, par le jeu des lois psychologiques et par l'effet de nos actes précédents de foi et de charité.*

Par CONTEMPLATION INFUSE, *on entend une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme dépassant ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu et les fruits propres de nos actes précédents des vertus surnaturelles* (7).

c) ORDINAIRE, EXTRAORDINAIRE.

Par ordinaire, dans la vie surnaturelle, nous entendons toute grâce, tout acte, tout état, qui sont dans la voie normale de la sainteté, tout ce qui est moralement nécessaire dans la majorité des cas pour y parvenir. Et par sainteté il faut à tout le moins entendre celle qui est généralement requise pour entrer au ciel sitôt après la mort, car nul ne fait de purgatoire que par sa faute. L'ordinaire ainsi défini comprend les grâces *éminentes* qui peuvent être dites extraordinaires *de fait*, parce qu'elles sont assez rares, mais qui restent ordinaires *de droit*, si vraiment elles sont moralement nécessaires pour arriver à la sainteté, à la pleine perfection de la vie chrétienne, ou à la pureté complète de l'âme qui mérite l'entrée immédiate au ciel.

Par opposition, est *extraordinaire* toute faveur qui est en dehors de la voie normale de la sainteté et qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir. Ce sont surtout les grâces dites

(7) Dans l'article cité plus haut, p. 23, note 27, M. SAUDREAU propose les deux définitions suivantes: « La contemplation est une connaissance supérieure de Dieu, mise dans l'âme par les Dons du Saint-Esprit, connaissance qui est simple, libre, pénétrante, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour » p. [131]. — « Ceux qui admettent une contemplation acquise entendent par là une variété de l'oraison affective, dans laquelle l'âme, qui n'a pas reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse, peut cependant s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples, à des actes d'admiration concernant les perfections et les bienfaits de son Dieu, et revient ensuite aux considérations et aux affections » p. [134]. — Je doute que cette seconde définition soit acceptée par un seul de ceux qui défendent l'existence d'une contemplation acquise: quelle est l'oraison mentale, si discursive soit-elle, où ne se produisent de ces courts arrêts? La première aussi me paraît avoir l'inconvénient de poser comme élément essentiel et caractéristique de la contemplation infuse un acte de *connaissance*, ce qui est discuté — et, de plus, comment exclure cette action des Dons du Saint-Esprit des oraisons discursives? Dès lors, pas de principe net de distinction entre les diverses oraisons.

gratis datae, celles du miracle, de la prophétie, les visions et autres faits du même genre.

Dans cette double définition que le P. Garrigou-Lagrange propose à la suite du P. Arintero (1), personne ne contestera, dans le sens qui lui est ici donné, la distinction *de fait* et *de droit*. Quand on parle de voies ou de grâces ordinaires, il ne s'agit pas nécessairement de ce qui est en fait *fréquent, commun, vulgaire* parmi les fidèles. L'exemple cité est fort juste : entrer au ciel sans passer par le purgatoire peut n'être pas un bonheur très fréquent, même parmi les âmes pieuses; ce n'en sera pas moins une grâce *ordinaire*, « couronnement normal de la vie de la grâce, telle que Dieu gratuitement l'a voulue pour tous ».

De même, il est bien clair que la *sainteté* en fonction de laquelle est établie cette définition, est la haute sainteté, la plus haute sainteté, en ce sens qu'aucun degré de sainteté si éminent soit-il, ne soit exclu (en dehors des grâces qui sont définies par l'Eglise comme des privilèges au sens strict du mot, par exemple l'exemption de toute faute vénielle); et il s'agit non moins clairement de l'*essentiel* de la sainteté, de l'union de l'âme à Dieu par un degré de grâce sanctifiante et de charité de plus en plus élevé, auquel correspond un degré de plus en plus élevé dans la vision béatifique de Dieu (2).

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1, p. 44-45; ARINTERO, *Cuestiones místicas*, 2e éd., 1921, p. 45. — Cf. C. BUTLER, *Western mysticism*, 2e éd., 1927, p. XLIV.

(2) C'est avec raison qu'est choisi le mot *sainteté* plutôt que *perfection*: malgré le lien étroit des deux notions entre elles, elles sont différentes et c'est la sainteté qui est le vrai terme ultime où tendent toutes les grâces et toute la coopération de la créature: la *perfection* de la vie n'est qu'un moyen d'arriver à plus de sainteté. — En revanche, si le fait de l'entrée immédiate au ciel sans passer par le purgatoire est très bien choisi, à titre d'exemple, je me demande si on peut le prendre sans plus comme toujours signe d'une plus haute sainteté: sans parler des enfants, une âme peut, me semble-t-il, avoir un degré de charité, de sainteté, beaucoup plus élevé tout en ayant plus de purgatoire à faire pour les fautes vénielles qui lui auront échappé... Du moins, la chose ne me paraît pas assez claire pour que nous puissions insister beaucoup sur cette exemption de purgatoire comme toujours signe de plus haute sainteté.

Le point le plus délicat de la définition, ce sont les deux notions de *voie normale* et de *nécessité* pour la sainteté.

Que l'extraordinaire soit « ce qui est hors de la voie normale, *même de ses degrés les plus élevés* et qui suppose une vocation exceptionnelle », tout le monde, je crois, acceptera de l'entendre ainsi avec M. Saudreau (3).

Mais cela suffit-il à définir le terme ? Extraordinaire, hors de la voie normale, exceptionnel, ne sont-ce pas là des nuances d'une même notion, et l'un de ces termes est-il vraiment précisé et expliqué par l'autre ? Faut-il préciser en ajoutant que les grâces *ordinaires* « sont régulièrement données à toute âme fidèle » ? Le mot de *régulièrement* me paraît, là encore, réintroduire le terme à définir dans la définition. L'idée de grâce « donnée à toute âme fidèle » préciserait nettement le sens : sont ordinaires les grâces qui ne sont refusées à aucune âme de bonne volonté ayant fidèlement coopéré aux grâces déjà reçues. On aurait ainsi une définition nette et précise, mais elle aurait l'inconvénient d'impliquer une assertion qui n'est pas hors de conteste. Soit M. Saudreau, soit le P. Garrigou-Lagrange, entendent avec raison parler de la voie qui conduit à la sainteté la plus haute, aucun degré, si héroïque soit-il, n'étant exclu : si donc on définit l'ordinaire, dans cette voie, en fonction des grâces mises par Dieu immédiatement ou médiatement à la disposition de *toutes* les âmes, on suppose que *toutes* les âmes chrétiennes ont à leur disposition les moyens nécessaires et suffisants pour arriver à *la plus haute sainteté*, ce qui ne me paraît nullement évident (4).

(3) *Etats mystiques*, 2e éd., 1921, p. 144, note.

(4) Dans un article du *Commentarium pro religiosis* (juillet 1921, p. 246) le P. Naval discute l'objection que j'avais élevée de ce chef contre un argument développé dans son excellent *Theologiae asceticae et mysticae cursus*, et qu'avait faite sienne à son tour le P. Garrigou-Lagrange : mais, dans sa discussion si courtoise et si bienveillante, le P. Naval me paraît avoir un peu déplacé la question. Je n'ai nullement voulu nier que tous les fidèles aient les moyens de tendre à une *certaine* perfection, à une *certaine* sainteté ; j'ai seulement dit ceci : la *haute* sainteté, la sainteté *héroïque* ne peut être atteinte sans le secours de très grandes grâces : or si nous sommes sûrs que tous les hommes ont à leur disposition les grâces

Faut-il préciser les termes de normal et anormal en appliquant simplement aux choses de la vie spirituelle leur notion générale et philosophique ? En ce sens la *voie normale* de la sainteté serait celle où l'âme progresse conformément aux lois de son activité surnaturelle, et, au contraire, l'extraordinaire comporterait une part plus ou moins grande d'exceptions, de *dérogations* à ces lois. Mais une telle conception répond-elle suffisamment à l'usage pratiquement fait des termes ordinaire et extraordinaire par les maîtres de la vie spirituelle ? Les grâces extraordinaires (prenons celles qui le sont de l'aveu de tous, comme les révélations ou le don de prophétie) viennent, non pas *déroger* à celles que supposent les voies ordinaires, ou se *substituer* à elles, mais plutôt s'y *ajouter*.

Et cette constatation nous ramène au second élément de la définition des PP. Garrigou-Lagrange et Arintero, l'idée de *nécessité*, qui, je le reconnais, est assez en dehors du sens étymologique et philosophique des mots ordinaire, normal, mais qui paraît bien cependant être celle qui correspond le mieux au sens qu'ils ont pris *en fait* sous la plume des écrivains spirituels; en sorte que laissant de côté l'expression *voie normale* qui ne fait guère ici que répéter la notion à définir, je serais assez porté à faire de cette idée de « nécessité pour parvenir à la sainteté » le pivot de la définition.

Mais cette notion même de nécessité peut être prise dans un sens plus ou moins strict. *Nécessaire pour parvenir à la sainteté*, peut, en effet, désigner une grâce ou un don : 1° nécessaire *en fait et en droit*, soit parce qu'il entre dans les *constitutifs essentiels* de la sainteté (le don infus de la

nécessaires pour se sauver, rien ne nous permet d'affirmer avec certitude que toutes les âmes, même chrétiennes, ont à leur disposition ces grâces plus abondantes nécessaires pour arriver à la *sainteté héroïque*. En d'autres termes, il est certain que toute âme adulte qui se damne perd son salut parce qu'elle a refusé de correspondre aux grâces reçues; il n'est nullement certain que toute âme qui meurt sans avoir atteint la sainteté héroïque, est restée en dessous de cet idéal par manque de fidélité aux grâces reçues.

charité par exemple), soit en raison d'un lien de cause à effet qui existe par la nature des choses entre la sainteté et lui (l'octroi des grâces actuelles efficaces); 2° nécessaire *en fait*, d'une nécessité morale absolue, en ce sens que, selon les lois actuelles de la Providence, Dieu ne conduira jamais une âme à la sainteté sans lui accorder en fait ce don ou cette grâce; 3° nécessaire au sens large du mot, « nécessaire dans la majorité des cas pour parvenir à la sainteté », en ce sens qu'il y a bien quelques cas où, *rarement, difficilement,* réellement cependant, certaines âmes, par suite de circonstances *particulières,* arrivent en fait à la haute sainteté sans avoir reçu ces dons; mais *ordinairement,* dans la « majorité des cas », il n'y a pas de haute sainteté sans ces dons.

C'est en ce dernier sens que le P. Garrigou-Lagrange prend le mot *nécessaire* dans sa définition, réservant ainsi le qualificatif d'extraordinaire aux seuls dons qui ne sont même pas « moralement nécessaires dans la majorité des cas » (5).

Ces derniers mots me semblent rendre cette notion de nécessité large bien élastique et bien imprécise, en y réintroduisant justement cet élément de *fréquence* (majorité) qu'on avait avec raison voulu écarter. Peut-être pourrait-on avoir une définition plus utilisable en parlant non de la « majorité des cas », mais de « tous les cas où n'interviennent pas de circonstances particulières mettant l'âme en dehors des conditions communes de la vie spirituelle ».

Mais même ainsi, la définition de l'*ordinaire* et *extraordinaire* a un inconvénient grave, c'est de nous obliger à clas-

(5) *Loc. cit.*, p. 293, il va même beaucoup plus loin et semble regarder comme ordinaire « ce qui est *grandement utile dans la majorité des cas* pour parvenir à la sainteté ». Du coup toute controverse disparaîtrait: qui a jamais nié que les grâces infuses, et même les visions authentiques, ne fussent grandement utiles dans la majorité des cas à la sainteté? Mais je pense que ces mots sont là seulement un vestige de la formule que le savant théologien avait employée dans ses articles et qu'il a modifiée en les réunissant en volume; formule qui n'était pas de fait très heureuse et risquait de créer des équivoques: car *nécessaire moralement* et *grandement utile* sont, à parler exactement, deux notions fort différentes.

ser parmi les grâces *extraordinaires*, la grâce de la vocation sacerdotale ou religieuse, puisque personne ne songera à affirmer que cette grâce soit « moralement nécessaire dans la majorité des cas » pour la sainteté. Et cependant personne non plus ne songera à qualifier la vie religieuse de *voie extraordinaire*.

Il faut donc, je crois, compléter ces définitions de l'*ordinaire*, en y introduisant un autre élément, je veux parler de l'élément *diversité des vocations* dans l'Eglise, de cette idée qu'il y a, pour arriver à la haute sainteté non pas *une*, mais *plusieurs* voies, également normales dans l'Eglise. Cette pluralité de voies affecte-t-elle seulement la forme extérieure de la vie chrétienne ? Evidemment non : se sanctifier hors de la vie religieuse, mais en faisant le vœu de chasteté parfaite est certainement une voie différente de la sanctification dans le célibat sans vœu, et la différence reste d'ordre tout intérieur. Faudra-t-il dire que se sanctifier par la contemplation infuse ou sans elle sont deux voies également normales, auxquelles répondent deux vocations intérieures diverses ? ou au contraire qu'il n'y a qu'une seule voie normale et ordinaire, pour les uns la voie de la contemplation infuse, pour les autres la voie de la prière non infuse, et que par suite, se sanctifier en dehors de cette voie unique est une grâce extraordinaire, en dehors du cours normal de la vie spirituelle ? Autant de questions dont la définition nominale doit faire abstraction, qui seront à discuter et à résoudre, si possible, ensuite.

On pourrait donc en venir à réserver l'appellation d'*extraordinaires* aux grâces et aux dons qui, dans aucune des voies conduisant à la sainteté, ne sont en fait moralement nécessaires pour y arriver. Restent *ordinaires*, au contraire, « les grâces et dons qui, sinon dans toutes, au moins dans l'une ou l'autre de ces voies, sont moralement nécessaires pour parvenir à la sainteté ».

d) Appel et vocation.

Puisque l'une des questions les plus discutées actuellement est celle de l'appel universel ou non des âmes justes à la vie mystique et à la contemplation infuse, il ne sera pas inutile de nous arrêter encore un instant au sens des termes *appel, vocation.*

Pour eux, à vrai dire, il sera facile d'être bref, puisqu'il s'agit simplement d'appliquer au cas particulier des grâces mystiques la terminologie générale de la théologie dogmatique, beaucoup plus précise que la terminologie particulière de la théologie mystique.

L'*appel* à une grâce ou un état peut être *extérieur*, s'il est formulé extérieurement par ceux qui peuvent parler au nom de Dieu : appel aux conseils évangéliques dans la prédication de N.-S. (appel *général* adressé à tous les chrétiens) — appel adressé par l'évêque à un jeune homme qu'il va ordonner prêtre (appel *spécial, individuel*). L'appel sera *intérieur* si aucun signe extérieur ne vient le manifester.

Cet appel *intérieur* pourra lui aussi, du moins en un sens large, être un appel général adressé à tous les hommes ou à tous les chrétiens.

Pour reprendre l'exemple apporté plus haut : tous les chrétiens sont appelés à entrer au ciel sans passer par le purgatoire : le plein et parfait développement de la vie chrétienne comporte cette grâce, et personne n'en sera privé que par sa faute. De même, si la grâce sanctifiante, les vertus et les dons infus ne peuvent avoir leur plein développement que dans la contemplation infuse, il est bien clair que tous les justes sont appelés, en un certain sens, à cette contemplation : du fait qu'ils ont reçu la grâce, celle-ci en eux postule son plein développement. Il y a donc là un appel d'ordre objectif, qui sort de la nature même des choses.

Toutefois, étant donné le caractère de gratuité qui est propre à toutes les grâces de l'ordre surnaturel et à leur

développement, cet appel général n'aura pas pour conséquence nécessaire l'octroi par Dieu à tous les justes des grâces plus éminentes nécessaires pour arriver à cette plénitude de la vie surnaturelle en eux.

Comme je l'ai noté plus haut, nous savons par la tradition que Dieu ne refuse à aucun adulte de bonne volonté les moyens suffisants pour arriver à la béatitude surnaturelle de la vision intuitive; nous n'avons pas les moyens d'affirmer avec la même certitude que toutes les âmes de bonne volonté reçoivent les grâces nécessaires pour arriver à la haute sainteté, en d'autres termes que chez tous ceux qui n'atteignent pas la sainteté héroïque, la cause *unique* de ce fait, est le manque de fidélité aux grâces reçues.

Il faut donc, quelle que soit l'opinion que l'on ait sur la nécessité de la contemplation infuse pour la haute sainteté, distinguer de cet appel d'ordre objectif, un *appel intérieur éloigné* qui est constitué précisément par l'octroi de ces grâces particulières destinées dans les desseins de Dieu à amener tôt ou tard l'âme, si elle y est fidèle, à ces dons plus élevés. On pourrait donc réserver le nom d'*appel intérieur éloigné* aux premières avances de la grâce, qui, si l'âme y est fidèle, lui feront mériter *de congruo* de nouveaux secours plus abondants lesquels la mèneront peu à peu jusqu'au moment où elle entendra l'*appel intérieur prochain,* c'est-à-dire constatera en elles les signes traditionnels de l'appel actuel à entrer dans la voie de la contemplation infuse.

Enfin, l'appel intérieur prochain (et aussi l'appel intérieur éloigné au sens que j'indiquais à l'instant) peut être *suffisant* seulement, ou *efficace* : il sera *efficace* si Dieu fait entendre cet appel à l'âme de telle manière, choisit de lui donner une grâce telle, que l'âme, infailliblement y correspondra; il sera *suffisant seulement* si la grâce choisie et accordée à l'âme par Dieu, est telle qu'avec son secours l'âme peut répondre à l'appel, mais en fait n'y répondra infailliblement pas.

D'où viendra cette connexion infaillible avec son effet de la grâce conférée comme efficace par un bienfait gratuit

de la Providence divine ? Je crois qu'il est possible de laisser de côté dans ces définitions la réponse à cette question célèbre : que cette connexion infaillible ait un fondement dans l'entité même de la grâce conférée et soit donc d'ordre physique, comme l'enseigne l'école thomiste; qu'elle ait au contraire son fondement dans la science moyenne à la lumière de laquelle Dieu choisit librement la grâce qu'il prévoit infailliblement devoir obtenir le consentement de l'âme, peu importe ici : la formule donnée qui est admise et par les thomistes, me semble-t-il, et certainement par les molinistes, sauvegarde le triple enseignement de l'Eglise touchant l'infaillible efficacité de la grâce, la gratuité du choix divin se fixant de préférence sur cette grâce efficace, et l'existence d'une grâce vraiment suffisante quoique non efficace.

Notons en terminant, avec le P. Garrigou-Lagrange, que cette *vocation prochaine efficace,* à la vie mystique par exemple, peut fort bien être très *tardive,* même par rapport aux premières avances d'appels intérieurs éloignés efficaces (entendus comme nous venons de dire); — que cet *appel prochain efficace* est le seul pour lequel appelé soit pratiquement synonyme d'élu, d'*élevé* aux états mystiques; pour tous les autres on peut réellement être appelé, sans que, en fait, on soit jamais élevé à ces états; — enfin que l'appel prochain et efficace à la vie mystique, à la contemplation infuse, n'est pas nécessairement un appel *aux plus hauts degrés* de cette contemplation : cela suit de ce que nous disions à l'instant de la différence entre l'appel à la grâce et au salut, et l'appel à la haute sainteté.

Etymologiquement *appel* et *vocation* sont synonymes; pratiquement, dans l'usage théologique actuel, il semble qu'il y ait une nuance entre les deux mots. Le terme de vocation éveille en nous la pensée, non d'un simple appel, qui, de lui-même, peut être commun à tous ou à un grand nombre, mais plutôt d'un *choix,* d'un appel qui distingue quelqu'un pour une voie, un état particulier; en sorte que vocation serait plutôt équivalent d'appel particulier et *personnel.* C'est bien en ce sens que nous distinguons des âmes

qui ont la vocation religieuse et des âmes qui ne l'ont pas, bien que la pratique des conseils évangéliques ait été proposée par Notre-Seigneur à tous ses disciples et qu'aucun d'eux n'en soit exclu *a priori*.

Parler donc de *vocation mystique*, de vocation à la contemplation infuse, semble impliquer l'idée que ces dons peuvent bien n'être pas « anormaux » dans la vie spirituelle, que personne n'en est exclu *a priori*, par avance, mais que, en fait, comme pour la vocation religieuse, Dieu ne fait pas à toutes les âmes chrétiennes les avances de grâces qui constituent vraiment la *vocation* à ces dons. Une telle vue est-elle juste, ce n'est pas ici le lieu de l'examiner : il suffira d'avoir précisé le sens que paraît naturellement comporter, ici comme ailleurs, ce mot de *vocation*.

Bien d'autres termes seraient à étudier, même en vue de simples définitions nominales : faisant ici, non un *Vocabulaire* complet, mais de simples *Etudes*, il nous sera permis de nous en tenir à ces quelques cas. Tout comme dans la section suivante, nous ne développerons pas une méthodologie complète de la théologie mystique, mais nous nous contenterons de réunir quelques remarques qui ont semblé plus actuellement utiles à faire ou à rappeler.

II. Questions de méthode.

Différences de méthodes, fautes de méthode, manque de méthode, autant de causes qui, non moins, et peut-être plus, que les incertitudes du vocabulaire, sont à la source des confusions constatées dans les controverses relatives à la théologie mystique.

Pour contribuer un peu à débroussailler ce champ d'étude, il importe d'abord évidemment de préciser le point exact du débat, de délimiter soigneusement les problèmes *réels* actuellement discutés, en les séparant des simples questions de mots et de vocabulaire. Nous pourrons ensuite nous

arrêter brièvement sur deux points de méthode proprement dite : comment interroger la tradition ? comment sérier les diverses questions à discuter ?

Au sujet des problèmes en discussion, une première distinction s'impose entre les questions plus *théoriques* touchant la nature de la contemplation mystique et les questions de *conduite pratique* à tenir vis-à-vis des âmes qui sont favorisées de cette contemplation ou qui y semblent appelées. Nous n'insisterons ici que sur les premières. Les secondes sont, en effet, par-dessus tout des questions d'*application*, des corollaires tirés de la réponse donnée aux premières ; les divergences y naîtront souvent aussi de différences dans l'appréciation d'éléments de fait et dans le tempérament, les tendances personnelles de chacun. De plus, ces divergences s'atténueront dans bien des cas sous l'effet des leçons de l'expérience et des réactions du sens pratique, du sens de mesure, de ceux qui auront à tirer ces conclusions concrètes. D'où il arrivera que, tout en étant profondes, tout en réagissant à leur tour, comme nous le verrons, sur les opinions plus spéculatives, ces divergences de conduite pratique seront moins marquées que celles qui se manifestent sur le terrain de la théorie.

Sur ce dernier terrain nous sommes actuellement, semble-t-il, en présence de trois grands problèmes : 1. Quelle est la *nature* des états mystiques proprement dits, de la contemplation infuse ? 2. Y a-t-il une *frontière*, un *seuil* qui les sépare d'états plus ordinaires, moins élevés, et où faut-il placer ce *seuil* ? 3. Qui est appelé à le franchir, peut-on parler de la *vocation mystique* comme d'une vocation particulière dans le chemin de la perfection chrétienne ?

1° Tout le monde (parmi les théologiens catholiques s'entend) est d'accord pour distinguer la contemplation infuse des phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner : extases, révélations et visions distinctes de N.-S. ou des Saints, stigmatisations, lévitations, pouvoirs miracu-

leux, etc. Même lorsque ces phénomènes accompagnent assez habituellement la contemplation, comme ce peut être le cas pour l'extase à certains degrés de cette contemplation, ils restent distincts de ce qui la constitue essentiellement.

Tout le monde encore admet que la contemplation mystique comporte des actes intellectuels et des actes affectifs, que ces actes sont surnaturels et requièrent le secours de la grâce, qu'il y a donc en eux, comme en tout acte surnaturel, une certaine *passivité* de l'âme sous l'action divine, plus grande que dans un acte simplement naturel; que, d'un autre côté, l'âme, comme dans tous les actes qui sont vraiment siens, n'y est jamais, même aux degrés les plus élevés, *purement passive*.

Tout le monde admet aussi que, comparée à l'oraison mentale discursive, cette contemplation a un caractère essentiel de *simplification* dans les actes intellectuels et affectifs qui la constituent.

Mais quel est l'élément original et caractéristique qui distingue cette contemplation des oraisons purement ascétiques ? Qu'elles soient ou non en continuité, puisque tout le monde admet une distinction, un *passage*, quel est le constituant essentiel marquant ce passage ?

Les réponses sont les plus diverses : pour le P. Poulain, la vraie différence entre les « états mystiques » et « les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que dans l'état mystique Dieu ne se contente plus de nous aider à *penser* à lui et à nous *souvenir* de sa présence, mais il nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle expérimentale (1) ». A l'extrême opposé, le P. Lercher, jésuite lui aussi, refuse de spécifier la vie mystique par une différence quelconque dans la manière de connaître, ou même par son caractère de passivité, l'essentiel en est dans « un simple

(1) *Grâces d'oraison*, 10e éd., c. 5, n. 3, p. 70, cf. c. 6, n. 8 et c. 1, n. 9, p. 4 : « on appelle mystiques des états surnaturels renfermant une *connaissance* d'un genre tel que nos efforts, notre industrie ne peuvent arriver à la produire... L'amour ne peut établir une différence spécifique... il faut qu'(elle) soit tirée du genre de connaissance que l'on perçoit ».

regard de foi sur les choses divines », elle consiste « à pénétrer et goûter des choses divines par une assimilation et union avec elles que produit le Saint-Esprit par l'infusion d'un amour sensible (fühlbar) pour elles (2) ». Le P. Lamballe lui aussi s'arrête à cette définition « attention amoureuse simple et fixée sur Dieu »; mais dans les explications qui précèdent il insiste sur le caractère de *passivité* plus grande (3) et rejoint par là M. Saudreau : « Dans l'état mystique, l'Esprit-Saint substitue son opération aux opérations de l'activité humaine; ce n'est pas seulement le travail de l'âme qui produit en elle lumière et amour, c'est l'Esprit-Saint qui les verse lui-même, l'âme est mue plutôt qu'elle ne se meut... Tel est le vrai principe de distinction entre l'état mystique et l'état ascétique. » (*Faits extraordinaires de la vie spirituelle,* 1908, p. 18.)

Si l'on schématise beaucoup les innombrables réponses faites à cette première question, réponses trop souvent désespérantes par le vague de leurs termes et de leurs contours, et que par suite cette schématisation risque de déformer inévitablement (4), on peut, je crois, réduire ces réponses aux hypothèses suivantes :

a) Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une *connaissance* spéciale, *infuse,* de Dieu et des choses divines; l'amour n'est qu'une conséquence : c'est l'infusion de cette connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau.

(2) *Grundsaetzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie,* Zeitsch. f. Kath. Theolog. 1918, p. 41; cf. p. 15, où l'auteur refuse de faire de la *passivité* le caractère distinctif des états mystiques.

(3) *La contemplation,* Paris 1912, p. 48.

(4) Cette schématisation est nécessaire pour marquer les cadres du débat, mais comme elle ne peut entrer dans toutes les nuances des opinions de chaque auteur, je n'ai pas cru pouvoir mettre de noms et de références pour chaque paragraphe : pour le faire il aurait fallu un volume.

Mais quel est l'objet immédiat de cette connaissance ? quelle est sa nature et en quoi se distingue-t-elle des actes de foi ordinaires qui sont le point de départ de la prière commune ?

On peut la concevoir comme restant purement et simplement dans le même ordre que notre connaissance de foi ordinaire, utilisant donc les espèces intellectuelles abstraites de cette connaissance et comme elle les appliquant par analogie aux choses divines : la seule différence est une différence dans le degré de certitude, de « réalisation », de cette connaissance et surtout dans le mode ici tout passif suivant lequel est produit cet accroissement de certitude. C'est un minimum.

On peut aller plus loin et dire : la connaissance mystique reste une connaissance de pure foi, mais tandis que dans la foi ordinaire, nous n'atteignons pas le caractère intrinsèquement surnaturel de l'acte que nous faisons, que nous pouvons seulement le déduire, le conjecturer avec plus ou moins de certitude, ici l'âme expérimente directement, par une action nouvelle des dons du Saint-Esprit, ce caractère surnaturel de son acte et constate ainsi immédiatement l'action de Dieu en elle : là est proprement cette expérience de Dieu ineffable et inexprimable avec nos concepts et nos mots courants, dont nous parlent les mystiques ; là est le fait nouveau qui met un abîme entre ces états et ceux qui les ont précédés.

D'autres préfèreront dire : le caractère propre de la connaissance mystique est d'être une connaissance angélique, c'est-à-dire un acte dans lequel notre intelligence, recevant de Dieu des espèces purement intellectuelles, connaît sans aucune image qui vienne accompagner cet acte : et, ajoutent-ils, c'est précisément ce mode de connaître tout différent de notre mode naturel d'arriver au vrai qui déroute les mystiques, leur donne cette impression, si nette chez eux, qu'ils entrent dans un monde nouveau, inexprimable en fonction de leurs expériences ordinaires.

On peut faire un dernier pas et ajouter : ce n'est pas seulement le terme de l'action divine en elle qu'atteint l'âme élevée à la contemplation mystique, c'est Dieu lui-même : dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement) il y a une connaissance expérimentale, intuitive, de l'être divin. Ce n'est pas la vision béatifique parce que cette intuition garde une obscurité qui disparaîtra dans le véritable *facie ad faciem* de la béatitude : c'est pourtant une connaissance intuitive parce que l'acte intellectuel qui la constitue est produit sans aucun intermédiaire qui vienne déterminer la puissance de connaître, mais immédiatement par l'essence divine elle-même. On ajoute que l'impossibilité d'un tel acte de connaissance à la fois immédiate et obscure n'est nullement démontrée par ceux qui le rejettent, et que seule cette hypothèse semble cadrer pleinement avec les dires des mystiques.

On peut enfin concevoir la contemplation mystique comme un *ensemble d'états* ayant des caractères communs de simplification affectueuse et de passivité, mais formant une échelle de degrés fort différents entre eux : plus l'âme s'élève, plus ces caractères fondamentaux s'accusent, à mesure qu'elle passe d'un degré à l'autre et qu'apparaissent successivement en elle les actes de connaissance et d'amour tout nouveaux dans lesquels d'autres opinions veulent voir la caractéristique de *tout* état mystique, tandis que pour celle-ci, ils ne caractérisent que certains états mystiques plus élevés (5).

b) Autre conception : l'élément caractéristique est un acte d'amour infus produit par l'âme sous une action plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La

(5) Ainsi dom BUTLER, *Western Mysticism*, 2e éd., London, 1927, p. LXXIX, admet pour formes plus élevées de la contemplation une perception expérimentale, directe, de Dieu (distincte de la vision intuitive), tout en maintenant que cette « expérience mystique » par excellence est absente de nombreux états de prière et de contemplation qui ne laissent pas d'être vraiment infus et mystiques.

force de ce mouvement est sans proportion avec les lumières et les actes plus personnels qui ont précédé : et c'est en se sentant ainsi entraînée, « ravie », par l'Ami divin d'une façon toute nouvelle que l'âme a l'expérience, le sentiment de sa présence en elle : la connaissance mystique n'est pas le point de départ de cet état nouveau, elle n'est que la conséquence de l'amour infus qui le caractérise.

c) On pourra encore chercher dans une autre direction et mettre en première ligne, comme caractère spécifique, la *passivité* plus grande de l'âme dans la contemplation mystique, qu'on envisage cette passivité de préférence sous son aspect expérimental, comme exprimant le témoignage commun des mystiques qu'ils se sentent *mus* par Dieu ; ou au contraire, qu'on la prenne comme résumant la doctrine des théologiens qui rattachent la contemplation mystique aux dons de sagesse et d'intelligence dont le rôle est précisément de mettre plus complètement l'âme sous l'action de l'Esprit-Saint.

d) Si enfin on ne veut pas chercher dans cette passivité le trait propre de la contemplation mystique, il semble qu'il ne reste plus pour la caractériser que les mots d'attention *simple* et *amoureuse unissant* l'âme à Dieu, ou qu'on pourra même, avec le P. Lercher, identifier *mystique* et *voie unitive*, l'ascétique se confondant avec les voies *purgative* et *illuminative* (6).

Deuxième problème : Etant donné la distinction admise de tous entre la contemplation infuse et les oraisons mentales inférieures, ou au moins différentes, à quel moment l'âme franchit-elle le *seuil* de ce monde nouveau ? Parmi les formes d'oraison décrites par les auteurs spirituels, quelles sont celles qui doivent figurer sous cette dénomination générale d'oraisons contemplatives infuses ?

L'accord existe pour en exclure la méditation *discursive* et l'oraison *affective* — telle qu'elle est généralement dé-

(6) *Loc. cit.*, p. 45.

crite, c'est-à-dire comportant une notable variété d'affections.

L'accord existe *au moins* pour certains états d'oraison très élevés et très particuliers dont la description classique est celle de sainte Thérèse dans sa *Vie* et dans ses *Moradas* : tous appellent mystiques, au sens le plus propre du mot, les états décrits sous les noms de mariage spirituel, oraison d'union et, même, peut-on dire, oraison de quiétude.

Mais entre l'oraison affective, qui multiplie encore les actes des diverses vertus, et l'oraison de quiétude bien caractérisée, il y a nombre d'états, souvent assez mal définis, dont les frontières sont vagues et parfois impossibles à marquer, et pour lesquels l'accord n'existe plus : les uns maintiennent très haut la limite inférieure de la contemplation infuse, les autres la font descendre beaucoup plus bas.

Faut-il dire que les formes décrites sous les noms de quiétude faible, oraison de simplicité ou de simple regard, sont de même nature, avec une pure différence de degré, que l'oraison d'union ou le mariage spirituel ? Question réelle, bien distincte de la question de vocabulaire examinée plus haut, de l'extension à donner à l'emploi du mot *mystique*.

Faut-il identifier, sans plus, le domaine de l'oraison contemplative et celui de l'oraison infuse et mystique au sens strict ? ou doit-on admettre, à côté, ou au-dessous, de la contemplation infuse, une contemplation acquise, active, vraie oraison surnaturelle, impossible donc sans le secours de la grâce, mais qui reste active et acquise, en ce sens que l'âme de bonne volonté peut y tendre, s'y disposer positivement et y arriver par ses propres efforts, prévenus et soutenus simplement de la grâce ordinaire qui lui sera toujours donnée ? contemplation qui, par son allure simplifiée et intuitive, offre une analogie avec la contemplation infuse, mais qui s'en distingue en ce qu'elle ne comporte pas la présence de cet élément affectif ou intellectuel spécial, original, qui caractérise celle-ci et qui, venant directement de Dieu, en dehors de toute coopération positive de l'âme, entraîne

comme conséquence la passivité et la gratuité spéciales de cette contemplation.

Faut-il admettre, en outre, une *contemplation naturelle,* une connaissance « mystique » purement naturelle que ses procédés rapprochent, elle aussi, de la contemplation infuse proprement dite ? Et dans quelle mesure les procédés de cette contemplation naturelle sont-ils en continuité avec les actes de la contemplation infuse ? Autrement dit, dans quelle mesure cette contemplation infuse est-elle un état entièrement original et neuf, sans attache avec notre vie psychologique naturelle, ou au contraire suppose-t-elle cette mystique naturelle et cette mystique acquise, que l'action de Dieu reprend et transforme du tout au tout dans la mystique infuse, en les élevant à des hauteurs totalement hors de leur portée ?

Troisième problème : Quel rapport y a-t-il entre les degrés de la vie morale, de la perfection, et ceux de la vie mystique ? entre la sainteté et la contemplation infuse ?

Celle-ci est-elle le terme normal de toute vie intérieure fervente ? Y a-t-il un degré de sainteté où ces dons de Dieu apparaissent toujours, en sorte qu'une âme qui ne les obtient pas doive nécessairement attribuer cette privation à son manque de progrès sur le chemin de la perfection ? Y a-t-il, au contraire, dans ces états une voie de sanctification *particulière,* singulièrement efficace, qui est même, si l'on veut, la voie la plus ordinaire de la sainteté héroïque, mais qui n'est cependant pas la seule ? En sorte que des âmes puissent arriver à la plus haute sainteté sans sortir des voies de la simple oraison discursive ou affective ou sans être élevées au-dessus de la contemplation acquise ? Faut-il même aller jusqu'à dire qu'il y a des âmes naturellement mystiques et d'autres qui ne le sont pas, en sorte que, le don de Dieu s'accommodant aux divers tempéraments, les premières si elles sont ferventes seront menées par la grâce dans leur voie propre jusqu'à la contemplation infuse, les autres, au contraire, avec la même ferveur, resteront dans des voies diffé-

rentes, non moins sanctifiantes d'ailleurs et non moins élevées au point de vue de la charité, qui reste la mesure réelle de la perfection et de la sainteté ?

Je n'insisterai pas sur cette troisième question, pour laquelle nous examinerons plus bas, longuement, en quels termes elle se pose réellement.

A côté de ces trois grands problèmes, il faudrait en signaler d'autres, moins généraux peut-être, mais ayant leur importance pour une juste conception de la théologie mystique. Problème du *sommet* de la vie mystique : jusqu'où peuvent aller, dans la vie présente, les grâces mystiques ? Peuvent-elles, dans des cas très rares, exceptionnels, s'élever jusqu'à une communication passagère de la vision de Dieu à l'âme, mise pour un instant en dehors des conditions normales de la vie présente ? Saint Thomas, on le sait, admettait pareille faveur pour Moïse et saint Paul (I, q. 12, a. 11 ; II-II, q. 175, a. 3 ; cf. *Verit.*, q. 10, a. 11 ; q. 13, a. 2) : peut-on croire que d'autres âmes, à de rares intervalles, l'ont aussi reçue ? (7)

Problème des *grâces infuses*, de la vie strictement mystique, en dehors de la forme proprement contemplative. Il y a quelques années, M. Maritain a fort bien posé la question (8) : existe-t-il un ordre de grâces qui conduise les âmes aux plus hauts sommets de la sainteté et de l'union à Dieu, sans que cependant l'action spéciale des Dons du Saint-Esprit en eux donne à leur prière la forme proprement contemplative ? Le but est le même, le caractère de passivité plus grande sous la conduite du Saint-Esprit, est le même aussi ; mais au lieu de donner à la vie entière la forme et l'allure contemplative, c'est dans l'action et le service de

(7) Je n'insiste pas sur cette question, le P. Maréchal ayant, dans un article récent (*Sur les cimes de l'Oraison*, Nouv. Revue Théologique, 1929, p. 107 ss. ; 177 ss.), précisé de façon excellente comment elle se pose actuellement.

(8) Dans la Vie Spirituelle, 1923, article reproduit dans Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation*, II, p. [58] ss.

Dieu que se manifeste l'influence souveraine de cette conduite.

Problème encore des *degrés* à distinguer dans la contemplation infuse. Il a été autrefois longuement discuté; il semble aujourd'hui moins retenir l'attention. Toutefois, Mgr Waffelaert et les théologiens qui, avec lui, se sont mis à l'école de Ruysbroeck, attachent une grande importance à la distinction des deux contemplations, ordinaire et extraordinaire ou suréminente, infuses toutes deux (9).

Problème connexe de la diversité des itinéraires mystiques : que l'on rapproche les écrits de la vénérable Marie de l'Incarnation (10), de ceux de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, on ne peut pas ne pas être frappé des différences qui éclatent. Pour la vénérable Ursuline, les grâces du mariage spirituel, de l'union transformante, apparaissent après quelques années de vie mystique, d'une générosité et d'une splendeur magnifiques. Suivent trente années où ni la ferveur, ni l'action de la grâce ne diminuent, au milieu des épreuves et des obscurités intérieures... Dans quelle mesure les étapes marquées par les Saints réformateurs du Carmel peuvent-elles être considérées comme exprimant la marche générale de la grâce mystique dans les âmes ?

Problème, enfin, que nous retrouverons à propos de la contemplation acquise, de l'*oraison des âmes mystiques*, favorisées de grâces de contemplation infuse, dans les moments où ces grâces ne leur sont point accordées : étant donné que, sauf dans les états supérieurs, ces grâces ne sont accordées que par moments, étant donné aussi l'incapacité où se trouvent ces âmes de faire une oraison discursive, quelle est alors leur vie de prière ordinaire lorsqu'elles sont privées de la contemplation infuse ?

(9) Voir, par exemple, Mgr Waffelaert, dans RAM., 1923, p. 33.

(10) Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques*, éd. par dom A. Jamet, OSB., t. I, Paris, 1929.

Ces problèmes, et les autres encore qu'on pourrait signaler, sont étroitement connexes entre eux; il n'est donc pas indifférent de les aborder dans un *ordre* quelconque, et l'une des sources de confusion dans leur discussion, la plus profonde peut-être, est précisément dans le fait que cette série de questions peut être abordée, et l'est en fait, par les divers auteurs, de deux manières très différentes, en commençant par le premier ou le second des problèmes principaux indiqués tout à l'heure.

Les uns étudient d'abord les états que tout le monde s'accorde à qualifier d'*états mystiques :* ils en recherchent caractères et éléments essentiels, et, ceux-ci une fois déterminés, s'en servent comme de critérium pour décider où commence le domaine de la mystique proprement dite. Les autres partent de l'emploi qu'ils estiment « traditionnel » des mots *mystique* et *contemplation,* marquent d'abord, plus ou moins explicitement, l'étendue de ce domaine de la *contemplation mystique* et, les frontières une fois tracées, recherchent quels sont les caractères communs et distinctifs des états qu'elles englobent.

A ces deux manières de procéder répondent à peu près deux méthodes de travail. Les uns et les autres entendent, en général, ne sacrifier ni la méthode inductive, ni la déduction théologique (11) : ils veulent s'appuyer à la fois et sur les principes de la vérité révélée, enseignée par l'Eglise, et sur les faits que permettent de constater les écrits des mystiques.

Mais les premiers s'attachent *d'abord* à l'étude des faits, ils constatent l'existence et les caractères de formes élevées et simplifiées d'oraison, nettement distinctes des formes

(11) Le P. Lercher cependant (*article cité,* Z. f. Kath. Theol., 1918, pp. 13-14) estime qu'il n'y a pas grand chose à tirer des confidences faites par les mystiques pour éclairer les questions présentes; de même E. Krebs, *Grundfragen der Kirchlichen Mystik,* Freiburg-Br., 1921, pp. 6-8. En sens contraire, on a reproché au P. Poulain de s'être borné à un travail de pure psychologie descriptive: bien que ce ne soit pas tout à fait exact, il faut reconnaître qu'il fait une part restreinte aux questions proprement théologiques.

plus discursives, plus actives, plus communes, ils s'attachent spécialement à ces hauts degrés qui, descriptivement, sont plus faciles à isoler et à individualiser que les degrés intermédiaires; et c'est seulement quand ils se sont de leur mieux rendu compte de ces réalités plus extraordinaires, qu'ils vont demander à la théologie déductive des principes pour les juger, les expliquer, diriger la conduite des âmes à leur égard.

Les seconds, au contraire, partent du principe révélé que la perfection de l'âme est dans son union avec Dieu par la charité: ils scrutent la doctrine des théologiens, de saint Thomas en particulier, sur les conditions de cette union, sur les opérations de la grâce dans l'âme, sur les vertus et les dons infus, sur la manière d'agir de l'âme qui en est ornée, sur la prière et l'union par la contemplation. Ce travail de déduction sera éclairé et soutenu par l'étude des écrits mystiques, mais à titre de simple *secours*; sa base et son *point de départ* restent ailleurs, dans les principes théologiques. Et comme la révélation, et la théologie qui la scrute, nous parlent avant tout des conditions générales de la sanctification chrétienne, fort naturellement, cette seconde méthode mettra surtout en relief dans la vie mystique les aspects par lesquels elle tient à toute la vie chrétienne, son côté sanctifiant plus que ses aspects extraordinaires. On s'explique aussi pourquoi les premiers auteurs auront une prédilection spéciale pour les écrits de mystiques qui, comme sainte Thérèse, se défendent de faire de la théologie: ils y trouveront les faits davantage à l'*état pur*, dégagés de toute théorie; les autres, au contraire, auront facilement leurs préférences pour les Saints qui, comme saint Jean de la Croix, sont à la fois des mystiques éminents et de grands théologiens.

On pourra dire aussi que l'objet propre de la théologie mystique sera pour les uns l'étude des états d'oraison passifs, manifestement infus, pour les autres celle des formes les plus hautes (ou même de toutes les formes) d'union à Dieu par la charité affective.

Tout ceci est très schématisé, mais il paraît indéniable que les deux tendances existent, portant d'une certaine manière sur le terrain particulier de la mystique les deux tempéraments théologiques que nous retrouvons ailleurs, l'un plus positif, plus soucieux de faits à établir, à interpréter et à expliquer, l'autre plus spéculatif, plus préoccupé de synthèses, de théories, de déductions. Mais, tandis que la théologie dogmatique a ses cadres faits, ses problèmes classés, posés et ordonnés par une longue tradition, la théologie mystique, beaucoup plus jeune en tant que groupe distinct de questions, doit en grande partie à ces différences de méthodes la confusion que tout le monde ressent dans les discussions qui lui sont consacrées. Ajoutons, du reste, que le caractère extrêmement délicat des problèmes qu'elle aborde, y contribue, lui aussi, pour une bonne part : qu'il suffise de rappeler, à titre de comparaison, les difficultés bien autrement considérables dans lesquelles se débattent les maîtres les plus illustres d'une science comme la pathologie mentale lorsqu'ils veulent définir d'un peu près les problèmes qu'ils examinent et discutent entre eux.

De là naît impérieusement la nécessité de bien se rendre compte de l'ordre dans lequel se commandent les divers problèmes posés plus haut et les questions accessoires qui s'y rapportent : inutile, en effet, de discuter indéfiniment des questions dont la solution est commandée par celle d'un problème plus général sur lequel on ne s'est pas encore mis d'accord. Comment décider si la contemplation mystique est le terme normal de toute vie intérieure fervente, tant qu'on n'est pas sûr de s'entendre sur les états d'oraison qui rentrent ou non dans cette catégorie ? Et comment opérer cette distinction des oraisons mystiques ou non, si au préalable on n'a pas encore accepté d'un commun accord, sinon une théorie complète sur la nature intime de la contemplation mystique, du moins certains caractères suffisamment précis et exclusifs pour permettre de la distinguer de toute autre forme d'oraison ? Ici, comme dans tout le reste de la théologie, c'est perdre son temps que de discuter sur les

corollaires alors qu'on est encore divisé sur la thèse elle-même : on accumulera contre les conclusions de l'adversaire des arguments qui ne porteront pas contre lui, vu qu'ils supposent des prémisses qu'on ne lui a pas encore fait admettre.

Ce sont là des truismes : mais n'ont-ils jamais été oubliés dans les controverses récentes ? A-t-on suffisamment, dans tous les travaux qu'elles ont suscités, l'impression que l'auteur a cherché tout d'abord à faire un bilan exact des points sur lesquels il était d'accord avec l'opinion adverse, et à partir de là pour avancer méthodiquement et sans perdre contact ; ou tout au moins qu'il a nettement indiqué et défini les présupposés de son raisonnement ? N'a-t-on jamais entrepris de longs travaux pour démontrer à grands renforts d'érudition ou d'arguments un point particulier qui n'était que le simple corollaire d'une doctrine plus générale qu'on ne se préoccupait point d'établir et que supposait toute l'argumentation ? Plus d'une fois ces manques de méthode sont venus de l'isolement étonnant dans lequel ont été préparés des ouvrages de valeur : faute de connaître un peu largement la littérature catholique des questions, faute de suivre ce qui se fait au dehors de l'école particulière où l'on a été formé et du cercle d'idées au sein duquel on s'est habitué à travailler, on s'illusionne sur l'état réel de tel problème en face de la pensée des travailleurs catholiques, pris aujourd'hui et dans leur ensemble.

Nécessité donc de sérier les questions, de les aborder suivant leur ordre naturel de dépendance mutuelle, d'en vérifier surtout les données exactes et actuelles avant de s'attaquer à leur solution. Mais, par dessus tout, nécessité de prendre une position nette et bien marquée par rapport à la double manière signalée plus haut d'entreprendre les études de mystique : l'une choisissant son *point de départ* dans les principes théologiques, l'autre le prenant dans les faits attestés par les documents.

De ces deux méthodes, quelle est la meilleure ? Toutes deux sont bonnes, pourvu qu'on se rende compte de ce que

chacune d'elles peut donner et de ce qu'elles supposent l'une et l'autre, comme conception générale de la mystique.

La vie de beaucoup de saints, canonisés ou non, ne contiendrait pas, en plus des prodiges extérieurs, un groupe important de faits spéciaux affectant leur vie spirituelle, et plus particulièrement leur vie de prière; ou, au contraire, le dépôt révélé contiendrait sur ces faits particuliers de haute contemplation les données positives *relativement* abondantes qu'il nous offre sur l'acte de foi ou sur la grâce, les deux méthodes ne se distingueraient plus véritablement. Mais, en fait, il n'en est pas ainsi.

On le sait, le dépôt révélé, fondement de notre théologie, nous fournit dans son développement les principes par lesquels l'Eglise, en des jugements célèbres, a réprouvé les excès panthéistes ou quiétistes des fausses mystiques, tout en sauvegardant la place de la contemplation dans la vie chrétienne. Mais sur cette contemplation en tant que forme particulière de la prière chrétienne, le dépôt révélé ne nous fournit à peu près aucune donnée *positive*.

Les grandes synthèses théologiques vont plus loin : Saint Thomas consacre des chapitres entiers à la vie contemplative, aux dons du Saint-Esprit, au rapt ou à la prophétie. Toutefois, sur plus d'un point de cet exposé, nous trouvons chez lui une doctrine sûre, communement admise, mais dont les éléments dogmatiques, pleinement assurés et résistants, pleinement aptes à servir de base solide pour le travail ultérieur, ne sont pas encore toujours bien dégagés, bien séparés des vues d'école ou des idées plus personnelles : peut-être le seront-ils un jour, mais actuellement (et c'est actuellement que nous avons, nous, à étudier la mystique) ils ne le sont pas encore. De plus, nous trouvons là une doctrine profonde sur la vie commune et normale qui mène à l'union divine, avec la discussion de quelques cas absolument exceptionnels comme ceux de Moïse et de saint Paul : nous ne trouvons à peu près rien sur des voies de sanctification *spéciales*, sans être pourtant le fait de quelques rares unités dans l'armée immense des âmes héroïques.

On conclura, je le sais bien, que cela prouve une seule chose : que l'existence de ces voies extraordinaires était inconnue à toute l'ancienne tradition et n'est qu'une invention peu heureuse des théoriciens modernes de la vie spirituelle. Mais pour quiconque lit sainte Thérèse, ou même les mystiques plus anciens, il me semble bien difficile de trancher ainsi la question au pied levé et de négliger tout ce qu'ils disent sur l'absolue gratuité de ces grâces, sur les conditions toutes nouvelles de la marche des âmes à travers ces voies lorsque Dieu les y place. Et, de fait, les théologiens plus récents, comme les grands docteurs Carmes du XVII[e] siècle, chez qui l'étude de ces voies prend une large part, dependent en réalité, pour tous ces développements, surtout des écrits des mystiques. C'est là qu'ils prennent le vrai point de départ de leurs spéculations, fécondant et éclairant ces données par les principes de la tradition théologique. Dira-t-on qu'il y a là une déviation, qu'il faut reprendre la chaîne un peu plus haut ? C'est vite dit : mais est-on sûr, en voulant ainsi purifier le courant théologique d'apports adventices, de ne pas l'appauvrir indûment ? Les théologiens modernes ne sont auprès d'un saint Thomas que d'humbles disciples, c'est bien certain : mais il n'est pas moins vrai que l'Esprit de Dieu ne s'est retiré de l'Eglise à aucun siècle, et que c'est Lui en définitive qui, au-dessus des plus hauts génies, est le grand agent des progrès de la pensée catholique d'âge en âge.

Et par là nous atteignons ce qui paraît être le fond ultime des variations actuelles de méthode dans les études de mystique.

Les uns s'attachent à la conception de la mystique qui fut celle des grands docteurs médiévaux : c'est la science générale de l'ascension de l'âme vers Dieu, de son union à Lui par la contemplation et l'amour, autrement dit la *voie unitive* (12). La mystique est ainsi la grande science de la vie spirituelle : le travail de purification et d'acquisi-

(12) Le P. LERCHER (*loc. cit.*, p. 45) identifie expressément *via unitiva* et mystique, *via purgativa et illuminativa* et ascétique.

tion des vertus morales est un préliminaire nécessaire, étudié autrefois par la morale, aujourd'hui par l'ascétique.

Les autres, au lieu de distinguer entre l'union à Dieu et ses préliminaires, s'attachent à la distinction plus récemment accusée et mise en lumière entre le travail d'union à Dieu par les voies ordinaires et communes, proposé à tous, fait de collaboration humaine plus active à la grâce de Dieu, et les voies d'union offertes par choix gratuit à certaines âmes, à qui Dieu demande surtout de se laisser entraîner et dominer plus passivement par son amour : les premières voies, pouvant conduire en fait de mérite, sinon aussi vite et aussi facilement, du moins aussi haut que les autres, font l'objet de l'ascétique, tandis que les secondes seules restent le champ propre de la mystique. Pour ce groupe de théologiens, cette restriction, cette distinction et cette spécialisation du terrain proprement mystique est un progrès de la pensée catholique qu'il y aurait inconvénient à négliger ou à renier. Et l'on voit tout de suite comment, pour eux, des deux méthodes en question, c'est la deuxième qui tendra à prévaloir, tandis que la première, plus exclusivement théologique, aura les préférences de ceux qui estiment meilleur de s'en tenir à la manière de concevoir les choses des maîtres médiévaux.

Les deux méthodes ou, mieux, les deux tendances ne se fondront pas complètement de sitôt : d'un côté, en effet, elles répondent à deux tendances générales profondes qui divisent les tempéraments spirituels, et de l'autre elles constituent un cas particulier de ce double mouvement qui porte les sciences sacrées (pour ne parler que d'elles) à se fragmenter, à mesure qu'elles se développent, en domaines spéciaux permettant d'étudier un objet mieux déterminé ; puis, par réaction, par sentiment de ce que perd la pensée à trop se cantonner, les porte, au contraire, à reconstituer des groupements scientifiques d'ensemble, plus riches et conservant mieux toute la continuité et la complexité de la vie chrétienne : c'est ainsi que la théologie morale s'est détachée de la théologie en général et que beaucoup aujour-

d'hui tendent à la séparer, au contraire, le moins possible du dogme.

Ce qui importe donc actuellement, pour faciliter le travail vraiment utile et fécond, pour diminuer les confusions qui risqueraient de le compromettre ou de l'entraver, c'est que chacun, se rendant compte de l'existence actuelle de ces tendances diverses, évite les exagérations et les exclusivismes de celle qu'il constate en lui : que, par exemple, il ne concentre pas son attention sur les faits plus extraordinaires au point d'en faire une sorte de compartiment étanche, sans liaison presque et sans continuité avec la vie spirituelle ordinaire; qu'il ne prétende pas, au contraire, sous prétexte de fidélité à la tradition, maintenir vocabulaire et questions dans un état d'imprécision dépassé par les progrès de la pensée théologique. Ce qui importe encore, c'est de reconnaître que les diverses méthodes peuvent être utiles, pourvu qu'on ne demande à chacune que ce qu'elle peut donner; c'est, dans la pratique, d'éviter le mélange des points de vue, de marquer franchement celui auquel on se place, de s'y tenir exactement et porter dans les discussions le souci constant de savoir d'abord quel est celui de l'adversaire.

Faut-il ranger parmi les principales causes des discussions actuelles en mystique et de leur confusion, non seulement les divergences de méthode, mais aussi et surtout les controverses existant entre écoles de théologie touchant le surnaturel, la foi, l'efficacité de la grâce ? Le R. P. Garrigou-Lagrange s'est attaché, dans un chapitre sur *la mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas* (13), à montrer les répercussions que ces controverses ont nécessairement, selon lui, sur les doctrines de théologie mystique. Je ne crois cependant pas, pour ma part, que ces controverses soient, en réalité, la cause principale des discussions actuelles de théologie mystique; je doute même qu'elles y soient pour grand chose. Ne voit-on pas divergences et malentendus se

(13) *Perfection chrét. et contemplation*, I., ch. II, pp. 47-130.

produire et se perpétuer sur ce terrain entre partisans déterminés de la même école théologique ? Je sais bien que, dans ce cas, ils se regardent réciproquement comme infidèles à leurs principes communs, mais le fait subsiste.

Ce qui est vrai, c'est que, si l'on discute ces questions de mystique en opposant massivement, bloc à bloc, des synthèses doctrinales complètes, présentant chacune comme un tout indivisible dans sa forte architecture, un système de toute la théologie, spéculative et pratique, dogmatique et mystique, on sera facilement amené à tout solidariser dans ce bloc, à considérer comme n'admettant pas les mêmes principes que soi, ceux qui refusent d'accepter les conclusions qu'on croit pouvoir légitimement en tirer.

Dans toute synthèse, dans celle, par exemple, que présente si brillamment le savant professeur de l'*Angelico*, il entre des éléments divers que l'on peut rattacher, pour la plupart, à trois catégories : 1° éléments communs à toutes les écoles théologiques, soit parce qu'ils ont été l'objet d'une décision du magistère, soit parce qu'*en fait* ils sont aujourd'hui enseignés unanimement dans toutes ces écoles ; 2° éléments propres à une école, ici à l'école théologique dominicaine, sur lesquels l'Eglise ne s'est pas prononcée et qui, *en fait*, n'ont pas encore réussi à se faire accepter par l'ensemble des théologiens appartenant à des écoles différentes ; 3° éléments empruntés à la tradition commune des maîtres de la vie spirituelle, mais sur le sens et la valeur desquels, *en fait*, actuellement, l'accord n'existe pas entre ceux qui ont étudié cette tradition (là, en effet, où l'accord existe, où aucun doute sérieux ne subsiste sur le sens et la valeur de ces éléments, il faut les rattacher au premier groupe).

De ces trois catégories, la première, le patrimoine commun de toute la théologie catholique dans son état présent, forme naturellement, pour la synthèse dominicaine comme pour celle de tout bon théologien, la charpente essentielle, le fond solide et résistant qui la fait participer dans une certaine mesure au caractère définitif de la vérité catholique elle-même. Mais par le fait même qu'il s'agit là d'un patri-

moine commun, il n'appartient en propre à aucune école théologique. Sans doute, l'incomparable docteur qu'est saint Thomas partage avec saint Augustin la gloire d'avoir plus qu'aucun autre enrichi ce patrimoine commun; cette gloire rejaillit légitimement sur l'école née de lui et héritière directe de sa pensée, et il y a dans ce patrimoine des doctrines qu'on peut légitimement qualifier de *thomistes*. Toutefois, dès que l'on veut opposer l'*école thomiste aux autres théologiens,* il n'est plus permis de revendiquer comme spécifiquement thomistes des enseignements que ces théologiens ne nient nullement et dont certains ont même été authentiqués par des décisions de l'Eglise. Les théologiens, par exemple, qui, avec Molina, refusent d'admettre la prédétermination physique, ainsi que la prédestination et la réprobation négative *ante praevisa merita,* admettent, aussi bien que leurs adversaires, et la toute puissance de la grâce, et l'existence d'une grâce efficace *in actu primo,* choisie et accordée par Dieu comme telle et constituant donc un bienfait singulier, et la gratuité absolue de la prédestination à la gloire prise dans son ensemble, etc. (14).

Assurément, ces vérités seront présentées par eux sous un vêtement un peu différent de celui qu'elles revêtiront chez les théologiens dominicains : mais une vérité, comme une personne, peut changer de vêtement sans cesser d'être la même : libre à chacun de trouver que tel vêtement lui va mal, mais si mal accoutrée qu'elle soit, ce serait la blesser que de refuser de la reconnaître. Aussi, en dehors de tout fâcheux et vain éclectisme, pour que les discussions doctri-

(14) P. 124, le P. Garrigou-Lagrange s'écrie : « Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu?... Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle... » et p. 128 note, il constate que les PP. Grou, de Caussade, Lallemant parlent « comme les plus fidèles disciples de saint Thomas. » Mais aucun jésuite ne nie la « grâce infailliblement efficace de Dieu ». Toute la question est de savoir d'où provient cette infaillible efficacité; et les textes du P. Grou qu'admire le P. Garrigou-Lagrange prouvent seulement qu'il admet la doctrine catholique sur la grâce, sa toute-puissance, sa nécessité... Mais ils n'ont rien à voir avec la prédétermination physique qui est seule en question.

nales ne piétinent pas et ne dégénèrent pas en querelles de partis ou de personnes, il reste souverainement important de réduire les oppositions entre écoles au minimum de ce qu'elles sont réellement.

Il est, évidemment, bien plus facile et bien plus commode pour l'escrime dialectique d'opposer bloc à bloc, de rejeter purement et simplement toute formule qui ne peut entrer, telle quelle et d'emblée, dans notre bloc à nous, alors qu'en fait cette formule exprime souvent la même réalité que nous enseignons nous-mêmes, avec des modalités différentes, simples conséquences de l'un des rares points où il y a une divergence véritable. Conception différente de ce qu'exige la toute-puissance de Dieu et son rôle de cause première, conception différente de ce qui est essentiel à l'acte humain pour être libre, y a-t-il, au fond, beaucoup d'autres divergences vraies entre les défenseurs de la prédétermination physique et ses adversaires ? A exagérer les oppositions, à ne pas rechercher avec assez de soin ce que couvrent de commun des formules différentes, à aller chercher à travers des siècles de discussion les formules les moins heureuses, celles qui éloignent le plus les positions, à isoler brutalement ces formules (même exactes matériellement), au lieu de s'attacher à celles qui, plus élaborées, représentent l'état actuel de la pensée vivante d'une école, on risque de présenter d'un système une vraie caricature, de tomber dans le défaut que le P. Garrigou-Lagrange signale si justement (t. II, p. [86]) : « Un résumé d'une doctrine la fausse parfois complètement : il arrive ainsi que la doctrine thomiste de la grâce semble s'identifier avec le calvinisme. » Ou, ajouterons-nous, que le système de Molina paraît ne plus se distinguer du semi-pélagianisme.

Et, en matière de théologie spirituelle, il sera permis de le noter en passant, plus encore peut être que dans les autres parties de la théologie, puisque cette théologie a une importance pratique immédiate et que ce que nous en écrivons sera lu non seulement par des techniciens, mais par une foule d'âmes toutes simples, nous devons avoir à cœur, ce

me semble, de mettre d'abord en vedette les trésors incomparables de ce patrimoine commun des écoles catholiques : non pour faire de l'éclectisme au mauvais sens du mot, ou par dédain pour la haute spéculation théologique, mais parce que c'est là un bien sacré dont doivent vivre les âmes et que nous n'avons pas le droit de solidariser en aucune façon avec nos vues particulières, si belles et si bien fondées qu'elles nous paraissent. A le faire, ou à paraître le faire, nous risquons de troubler sans fruit, et non sans dommage, ces âmes à qui nous venons dire que la doctrine dont elles ont vécu n'était qu'une doctrine spirituelle diminuée, affadie, en dehors de la grande tradition catholique; non, montrons-leur au contraire comment, au-dessus des discussions qui peuvent nous passionner, brille hors de tout conteste ce fond commun de doctrine spirituelle qui reparaît dans tous les saints et qui suffira certainement à les sanctifier à leur tour, si elles se mettent généreusement à le faire passer effectivement dans leur vie. Si, par exemple, à travers les mille pages et plus d'un auteur, qui, comme Rodriguez, a guidé les premiers pas de tant d'âmes ferventes dans la vie spirituelle, nous en trouvons une dizaine, à notre gré trop timides et pas assez larges, libre à nous de corriger discrètement ce qu'elles nous paraissent avoir d'excessif, mais de grâce n'allons pas présenter à satiété cet écrivain comme le grand responsable d'une « déviation de la doctrine traditionnelle », comme ne méritant donc nullement la confiance qu'on lui avait accordée.

Aux données de l'enseignement théologique commun, viennent s'ajouter dans toute synthèse doctrinale des éléments empruntés à telle école, mais qui jusqu'ici, n'ont pas encore réussi à se faire accepter par l'ensemble des théologiens catholiques. Rien de plus légitime, j'ajouterai même de plus nécessaire, pour arriver à constituer une synthèse doctrinale complète de la vie spirituelle. Autant, en effet, il serait abusif de vouloir *dans la pratique*, imposer à tous les fidèles et directeurs d'âmes comme seule traditionnelle

et sûre une doctrine qui n'a reçu la sanction ni de l'autorité ecclésiastique, ni du consentement général des docteurs catholiques, autant il serait dommageable, sur le terrain spéculatif, de vouloir s'en tenir à cataloguer simplement des décisions ecclésiastiques et des opinions communes : on aurait des pierres, on n'aurait pas un édifice. C'est précisément parce qu'il a ordonné et cimenté ces pierres dans les cadres de la théologie traditionnelle de sa grande école, que le P. Garrigou-Lagrange nous offre un corps de doctrine si bien venu.

Une difficulté particulière se présente cependant au sujet de ces éléments proprement dominicains. L'école dominicaine est l'école de saint Thomas ; or saint Thomas a été donné solennellement par l'Eglise comme *doctor communis*, comme le maître à suivre pour tous les théologiens catholiques : peut-on donc encore légitimement distinguer une théologie dominicaine du patrimoine commun des écoles catholiques ? Pour n'être pas particulière à la théologie ascétique et mystique, la question ne m'en paraît pas moins mériter d'être brièvement examinée ici.

Afin de mettre un peu plus de précision dans les idées, on peut distinguer utilement, dans la *tradition thomiste*, un triple apport, une triple stratification. Lorsque les Papes ont imposé avec tant d'insistance à l'enseignement théologique de suivre fidèlement la doctrine de saint Thomas, ils n'ont pas entendu cependant (leurs déclarations explicites en font foi) imposer à tous les maîtres une fidélité s'étendant strictement et d'une façon absolue aux moindres opinions du saint Docteur, comme celle à laquelle s'engagent ses frères et héritiers. De plus, depuis saint Thomas, la théologie n'est pas restée morte : le dogme catholique a poursuivi son développement en formulant explicitement nombre de vérités qui, au treizième siècle, étaient encore implicites, ou au moins imparfaitement explicitées et formulées ; la spéculation de son côté a soulevé de nouveaux problèmes, posé différemment des questions anciennes ; sur l'exégèse des textes mêmes de saint Thomas, des discussions se sont poursuivies.

Et ainsi l'école dominicaine a élaboré peu à peu un ensemble doctrinal, fidèlement appuyé sur le maître dont elle est l'héritière directe, mais comportant un certain nombre de précisions ajoutées à sa pensée, précisions exégétiques optant pour tel système d'interprétation de ses œuvres, précisions spéculatives poussant les lignes de son système au-delà du point où lui-même s'était arrêté, en s'efforçant de répondre aux questions et problèmes nouveaux d'après les indications laissées par lui à propos de matières connexes, en appliquant aux cas particuliers les principes généraux formulés par lui. De la sorte s'est constitué au seizième et au dix-septième siècle avec Cajétan, Bañez, Jean de Saint Thomas, et les Carmes de Salamanque, leurs fidèles disciples, le corps de doctrine imposant qui forme le bien propre de l'*école thomiste* moderne. On peut donc distinguer dans la *théologie thomiste* entendue comme « théologie de saint Thomas » ces trois niveaux : à la base les grands enseignements, les grandes idées théologiques du Docteur Angélique, que les derniers papes ont demandé à toutes les écoles catholiques de prendre pour base de leur enseignement ; au-dessus les opinions de détail, sans importance pour l'ensemble de son système et plus discutées, qui ont bien été enseignées par saint Thomas lui-même, auxquelles restent inviolablement fidèles les théologiens dominicains, mais que l'Eglise n'entend nullement imposer à tous ; enfin, plus haut encore, les doctrines que les frères de saint Thomas considèrent comme l'interprétation seule exacte de sa pensée, mais que cependant il n'a pas explicitement enseignées lui-même. Pour l'élaboration de ces dernières doctrines, les théologiens dominicains ont bénéficié de la tradition vivante de leur ordre, et par conséquent leurs interprétations des textes de saint Thomas méritent d'être considérées avant toutes les autres et bénéficient d'une présomption favorable que personne ne saurait leur refuser. Toutefois, elles ne bénéficient pas d'un charisme d'infaillibilité analogue à celui de l'Eglise pour l'interprétation des Livres Saints ; elles ne s'imposent donc pas sans discussion aux disciples, même les plus aimants et les plus fidèles, du Docteur Angélique.

Lorsque le P. Garrigou-Lagrange (p. [47] ; cf. p. [73-74]) insiste sur la nécessité, dans l'interprétation de saint Thomas, de « compléter l'exactitude matérielle, dans les questions de mot, par l'exactitude formelle, dans les questions de principe », de prendre ses expressions « formellement, et non pas matériellement », on peut l'entendre de deux manières. Exactitude formelle dans les questions de principe, cela peut vouloir dire simplement : pour interpréter un auteur, un théologien surtout, et plus encore un théologien aussi cohérent que saint Thomas, il faut tenir grand compte des principes généraux de sa pensée, entendre les doctrines particulières conformément à ces principes et n'admettre chez lui une contradiction ou un illogisme que si les textes se refusent à toute autre interprétation ; et rien de plus vrai, ce n'est même sous une forme plus abstraite que le vieux conseil donné de tout temps par les professeurs d'exégèse et de critique textuelle. Exactitude formelle dans les questions de principe, cela pourrait vouloir dire : saint Thomas doit être interprété selon les principes traditionnellement reçus parmi ses exégètes authentiques et officiels de l'école dominicaine. L'énergie avec laquelle le P. Garrigou-Lagrange se refuse à envisager et discuter la possibilité d'une fausse interprétation de ces exégètes officiels, pourrait faire croire à plus d'un que telle est sa pensée. Cela me paraît cependant difficile, car il est trop théologien pour imaginer je ne sais quel magistère thomiste infaillible et, d'un autre côté, les excellents travaux du P. Mandonnet, de Mgr Grabmann, et d'autres, ont trop bien mis en lumière combien nous étions pauvres en fait de ces instruments de travail nécessaires pour une exégèse scientifiquement rigoureuse du texte de saint Thomas, pour une étude vraiment méthodique et sûre de sa pensée et de son développement.

Et quoi, dira-t-on, on n'a rien compris jusqu'ici à saint Thomas ? Ses grands interprètes se sont fourvoyés et il aura fallu attendre des érudits et des théologiens de cinquième et de sixième ordre pour avoir sa vraie pensée ? De grâce, qu'on ne se méprenne pas sur ce que je veux dire. Ces grands

interprètes de saint Thomas doivent rester à la base de notre exégèse du grand Docteur; nous n'avons pas ici à comparer la puissance de leur pensée théologique avec celle des travailleurs qui scrutent aujourd'hui le texte de la *Somme;* mais peut-on sérieusement nier que les méthodes d'étude des textes anciens aient fait, au dix-septième et au dix-neuvième siècle des progrès immenses ? Notre connaissance de la pensée exacte d'un Platon ou d'un saint Augustin en ont bénéficié considérablement : il ne peut qu'en être de même pour saint Thomas, à mesure que son exégèse purement dialectique se complètera davantage par des études plus historiques sur son vocabulaire, ses sources, le développement chronologique de sa pensée, etc. Les commentaires d'un Cajétan resteront aussi précieux, mais sur une foule de points plus ou moins importants, on pourra les compléter, les préciser et parfois les corriger.

Les trois couches de terrain de la « tradition thomiste » en théologie ne se présentent donc pas à nous avec les mêmes garanties de solidité, et si l'Eglise s'est refusée à imposer à tous la pensée elle-même de saint Thomas dans ses moindres détails, bien moins a-t-elle voulu authentiquer les interprétations de cette pensée, si magnifiques que soient les noms dont elles sont signées (15).

(15) En écrivant ces mots, je pense tout particulièrement à l'éloge superbe et si mérité décerné par Benoit XV aux Frères Prêcheurs dans sa lettre du 29 octobre 1916 (Acta Ap. Sed., 1916, p. 397) et répété dans les mêmes termes par Pie XI, dans l'Encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923 (*Ibid.*, 1923, p. 324) : « Huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit. » — Le commentaire de ce texte donné par le R. P. Lavaud dans la Revue Thomiste (mai-juin 1924, pp. 322-328) me paraît manquer de netteté : ceux qu'il appelle les « thomistes indépendants » ne songent à mettre en doute ni la fidélité absolue de l'école dominicaine à l'enseignement de saint Thomas tel qu'elle l'a compris, ni la valeur hors de pair de son interprétation de la doctrine du Maître; mais tous les théologiens soucieux de précision souhaiteront que, si l'on veut comparer la tradition thomiste dominicaine et la tradition ecclésiastique, les différences soient bien marquées : entre les deux, en effet, il n'y a pas seulement cette « grande différence » que la doctrine de saint Thomas n'est qu' « une expression

Les mêmes inconvénients à considérer toujours nos synthèses comme un bloc, apparaissent aussi à propos de la *troisième catégorie* d'éléments qui entrent dans leur constitution, je veux parler de ces témoignages de la tradition sur l'interprétation desquels l'accord ne s'est pas encore fait. Le danger sera de vouloir à toute force classer ces témoignages pour ou contre notre bloc, et naturellement, autant que possible, pour; danger par suite de prendre pour un témoignage décisif en faveur de notre thèse tout passage qui *peut* être interprété dans ce sens, mais qui pourra aussi, peut-être, s'interpréter non moins bien, ou même mieux, dans le sens de la thèse opposée; danger de donner toujours aux mots employés dans ces témoignages le sens précis qu'ils ont dans notre système, avec danger de fausser leur sens, de leur prêter des erreurs qu'ils n'ont jamais contenues; danger de supprimer toutes les nuances de pensée ou d'affirmation... Mais inutile d'insister, puisque nous aurons à revenir dans un instant sur cette question des témoignages de la tradition catholique en matière de spiritualité.

Il semble donc qu'il n'y ait pas de liaison logique étroite entre les controverses classiques qui se perpétuent entre écoles théologiques et celles qui se déroulent actuellement sur le terrain de la mystique. Si celles-ci ont été parfois compliquées et embrouillées parce qu'on voulait les solidariser avec celles-là, il semble bien qu'il soit possible (et donc souverainement souhaitable) de séparer soigneusement ces diverses controverses, au lieu de les fondre toutes en un bloc, en une seule controverse générale pour laquelle toute solution sera forcément ou complète, ou nulle. Distinguons au contraire les controverses réellement indépendantes, qui ne sont liées par aucune vraie connexion logique, mais seulement par des raisons de tendances, de tempérament, par

humaine de la vérité révélée », il y a surtout cet abîme que l'une des deux traditions est *authentique et infaillible* et que l'autre ne l'est pas, que l'une par conséquent est *irréformable* et que l'autre ne l'est pas. Un théologien suppose évidemment cette distinction, mais il n'est pas inutile de la formuler explicitement; car c'est là tout le fond de la question.

des coïncidences contingentes : on pourra alors faire avancer la discussion pas à pas et rapprocher les points de vue dans des formules précises, sans équivoque ni à peu près.

Un dernier mot reste à dire sur une autre source, fort importante de confusion dans les controverses de mystique : *la manière d'interroger la tradition*. Tout le monde y fait appel, les théoriciens les plus intrépides entendent bien eux-mêmes, dans leurs constructions les plus hardies, ne faire que synthétiser les données de cette tradition et n'accepteraient aucunement de s'inscrire en faux contre sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, ou saint François de Sales. Mais on est frappé des fautes de méthode commises par des hommes du reste remarquables dans ces enquêtes sur la pensée du passé.

Je rappelais à l'instant celle qui consiste à vouloir classer les témoins du passé purement et simplement pour ou contre le bloc de notre synthèse doctrinale personnelle. Mais il y en a bien d'autres.

Enquêtes incomplètes d'abord. Pour un ouvrage didactique, mettant ses opinions en formules brèves et épuisant successivement les diverses questions, on peut, à la rigueur, se contenter de citer la page où est donnée *ex professo* la réponse à telle question et y chercher sans trop de risques la pensée de l'auteur. Mais les grands maîtres de la mystique n'ont guère fait d'ouvrages vraiment didactiques et méthodiques : comment espérer étreindre réellement leur pensée sur des matières si complexes et si fuyantes avec quelques textes ? Tous les théologiens savent par expérience les difficultés qu'il y a souvent à saisir la vraie pensée de saint Augustin, par exemple ; quelles patientes analyses de longs développements il faut entreprendre pour arriver à la démêler avec quelque sûreté. S'est-on toujours livré à ce travail long et délicat avant d'invoquer l'autorité d'une sainte Thérèse ou d'un saint Jean de la Croix dans nos controverses ?

Enquêtes imprécises, faute d'études préalables suffisantes sur l'histoire du vocabulaire et faute d'un vocabulaire technique actuel en fonction duquel puisse être déterminée nettement la pensée exacte des maîtres du passé. Les deux conditions sont nécessaires.

Nous ne pourrons étudier sérieusement l'histoire des mots que si nous sommes en état de fixer leurs sens successifs en les rapportant à un étalon fixe, je veux dire un usage actuel bien net. Et nous ne pourrons, c'est bien clair, serrer de près la doctrine des anciens mystiques que si nous avons préalablement déterminé le sens des mots qu'ils employaient. Une histoire des mots de *contemplation, vie contemplative, extase, prophétie, oraison,* etc., et une histoire objective, nuancée et précise à la fois, c'est bien là une des tâches les plus nécessaires et les plus difficiles pour cette étude de la tradition. D'autant plus nécessaire et difficile que l'énorme influence des écrits aréopagitiques a introduit dans le langage mystique chrétien nombre d'expressions venues des néoplatoniciens : les contemplatifs, par respect pour l'autorité d'un disciple de saint Paul, ont tenu à conserver ces expressions aréopagitiques dans la description de leurs propres expériences et dans l'exposé de leur propre doctrine; mais ce n'a pu être qu'au prix de glissements, de transpositions et d'adaptations, qui n'ont certainement contribué ni à la clarté des descriptions, ni à la rigueur du vocabulaire.

D'un autre côté, les descriptions si précises de sainte Thérèse, les enseignements si vigoureux de saint Jean de la Croix, ceux de saint François de Sales, ceux des théologiens, cormes surtout, qui, au XVII[e] siècle, ont élaboré la mystique en forme de discipline technique, autant de causes qui ont profondément influé sur le vocabulaire moderne de la théologie mystique, et font que nous ne pouvons ni sacrifier les progrès ainsi réalisés pour revenir à l'usage plus incertain du Moyen âge, ni transporter chez les auteurs plus anciens les précisions qui ont été le fruit de ce travail intense. Pas d'autre solution donc que d'éclairer toutes nos recherches par de sûrs travaux sur l'histoire du vocabulaire.

De tels travaux existent déjà, au moins sous forme fragmentaire (16); mais pourquoi faut-il ajouter que, pour la plupart, ils ont été l'œuvre d'historiens ou de littérateurs, et se sont attachés, par suite, à des termes, et à des précisions, qui ne sont pas ceux qui importent le plus à notre étude théologique. Ce qui serait à souhaiter, ce serait que des théologiens reprennent, avec tous les perfectionnements de notre technique historique et philologique, les travaux si méritants faits au XVII[e] siècle par le P. Nicolas de Jésus et Sandaeus (17).

Enquêtes imprécises et confuses encore, faute de distinguer assez soigneusement les diverses catégories de documents dont on recueille les témoignages, en particulier faute de traiter par les méthodes différentes qu'ils demandent, les exposés doctrinaux proprement dits d'un saint Thomas, d'un saint Bonaventure, d'un saint François de Sales, d'un Suarez ou d'un Joseph du Saint-Esprit, les écrits parénétiques comme les Sermons de Tauler, les documents nous transmettant les expériences d'âmes contemplatives comme la *Vie* de sainte Thérèse, les *Mémoires* de Marie de l'Incarnation ou l'autobiographie de sainte Marguerite-Marie, ou enfin les écrits complexes, d'un genre unique, comme ceux de saint Jean de la Croix. Si l'on juxtapose dans une enquête les textes empruntés à des sources si différentes d'allure, de but, de vocabulaire, on se condamne infailliblement à l'à peu près : les uns, par exemple, nous donneront des affirmations doctrinales générales, les autres des constatations concrètes, ne valant de soi que pour tel cas particulier; les uns emploieront un langage technique, à prendre en toute rigueur, les autres chercheront, vaille que vaille, des mots

(16) Par exemple, le livre de G. LUERS, *Die Sprache der deutschen Mystik der MA im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Munich, 1926.

(17) NICOLAS DE JÉSUS-MARIE, OCD., *Phrasium mysticae theologiae Ven. P. Ioannis a cruce... elucidatio*, 1631 (trad. française dans les ETUDES CARMÉLITAINES, 1911-1914); MAX. SANDAEUS, SI, *Clavis seu onomasticon elucidarium vocabulorum mysticorum*, 1640.

qui puissent traduire une pensée vivante, réelle, profonde, mais qui n'est pas habituée à se formuler...

S'il fallait terminer ces remarques bien décousues sur la méthode de la théologie mystique, par quelque conclusion qui en dégageât le sens général et traduisît l'impression éprouvée à travers la lecture des écrits qui ne cessent d'en traiter, on pourrait, je crois, former le vœu de voir s'organiser davantage tout ce travail encore trop souvent confus.

Instruments de travail technique, manuels d'études précis et complets, monographies intelligemment faites et bien répertoriées, tous ces secours que l'on a sous la main en abondance, avec prodigalité, pour aborder par exemple les principales périodes de l'histoire ou les principaux problèmes de la biologie, on s'en trouve bien dépourvu quand on veut s'atteler à une question théologique sur la mystique ou même la vie spirituelle en général. Non que de notables progrès n'aient point été faits dans ce sens, depuis dix ans en particulier : mais, encore une fois, lorsqu'on compare ce champ d'études avec ce qui existe à côté, lorsqu'on pense à la magnificence des faits qui y sont étudiés, à la hauteur dont ils dominent, puisque surnaturels, et donc divins, les objets de toutes ces sciences purement humaines, comment ne pas penser à la réflexion du Christ : *Filii huius saeculi prudentiores filiis lucis* (Lc. 16, 8) ?

CHAPITRE II

CONTEMPLATION INFUSE ET CONTEMPLATION ACQUISE : CE QU'ELLES SONT

J'ai essayé au chapitre précédent de préciser des définitions au moins nominales de la mystique, de la contemplation acquise et infuse, qui eussent chance d'être acceptées par tous ceux qui aujourd'hui discutent ces questions.

Je voudrais maintenant faire un pas de plus et passer de la définition nominale à la définition réelle, en d'autres termes examiner ce qui est la caractéristique propre des grâces mystiques au sens strict et de la contemplation infuse, et quelle réalité répond à la définition donnée de ce qui serait une contemplation acquise.

Ici personne ne saurait se flatter de présenter des vues qui aient chance d'être acceptées de tous : je dirai donc ce qui me semble le plus probable, le plus conforme aux faits, sans entrer du reste dans une discussion détaillée des opinions différentes. Plus que la polémique, me paraît utile en pareille matière un exposé aussi précis et aussi clair que possible de ce qui semble vrai à chacun. C'est en comparant ensuite de tels exposés qu'on pourra voir clairement en quoi ils se rapprochent et en quoi ils diffèrent, pour arriver par là à dégager peu à peu, sans équivoque, ce qui est vraiment admis de tous.

I. Comment définir théologiquement les grâces mystiques et la contemplation infuse.

Dans l'intéressante *Introduction* qu'il a placée en tête de la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain (Paris, 1922, n. 12, p. 30), le P. Bainvel propose de définir la vie mystique « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement ». Et il ajoute : « J'entends par là que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu, suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'à celui du concours divin à tous nos actes surnaturels et de l'union — accidentelle, bien entendu, mais immédiate — entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et nos opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour. »

« Je crois, conclut-il, que cette définition, ou une définition analogue, dont la formule pourrait se perfectionner peu à peu, donnerait une notion exacte de la vie mystique, et s'appliquerait à toutes ses manifestations, depuis les premières impressions de connaissance ou d'amour, jusqu'au plein développement de l'union mystique dans le mariage spirituel... »

Je crois, comme le Rév. Père, que cette suggestion mérite de retenir l'attention de ceux qui, par delà les définitions purement descriptives de l'état mystique et de la contemplation infuse, cherchent à formuler de ces grâces une définition proprement théologique. Et c'est pour répondre à l'invitation faite si modestement dans les lignes citées plus haut que j'essaierai de proposer ici quelques précisions et quelques remarques sur la définition ainsi suggérée.

Suggestion du reste qui n'est pas nouvelle : le P. Bainvel l'avait formulée lui-même dès 1903, dans son livre *Nature et Surnaturel* (ch. II, n. 5-6), et déjà, en 1860, le P. Kleutgen la présentait dans sa *Theologie der Vorzeit;* pour lui, en effet, l'objet propre de la Mystique est « une mystérieuse union avec Dieu... consistant en ce que l'âme, par un effet extraordinaire de la grâce, est élevée à une contemplation plus haute des choses du ciel et de Dieu lui-même, et par cette contemplation en vient, non plus seulement à saisir par la foi, mais à connaître expérimentalement, cette union surnaturelle avec l'essence de Dieu que la grâce sanctifiante procure aux justes » (1).

Toutefois, il ne me semble pas que, dans les récentes controverses sur la nature de la contemplation infuse, on se soit beaucoup arrêté à examiner cette suggestion. On a longuement discuté les hypothèses d'une infusion d'espèces intellectuelles élevant l'âme à une manière de connaître Dieu *angélique,* ou d'une perception immédiate obscure de l'Etre divin ; on a largement exposé sous diverses formes la notion de mystique rattachant la différence entre contemplation infuse et oraison mentale discursive à celle qui sépare le mode d'agir *humain* des vertus et celui *supra humain* des Dons du Saint-Esprit : on ne me paraît guère avoir cherché à préciser la définition du P. Kleutgen et à en peser le pour et le contre (2).

(1) *Theologie der Vorzeit,* 1860, IIe partie, n° 24 (t. III, p. 55) ; plus haut, Ire partie, *Diss.* VI, t. II, p. 123, il définissait aussi l'union mystique « un état dans lequel l'âme perçoit et expérimente en elle cette divinisation que les Pères donnent comme l'effet propre de la grâce ». — Les formules du P. Kleutgen ont été récemment reprises par le P. K. Richstaetter, *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien,* 1924, c. V, p. 72 ss., et par le P. E. Dorsch, *Zum Begriff der Mystik* dans Zeitschr. f. Aszese und Mystik, I (1926), p. 19 ss.

(2) On trouvera cependant des précisions très nettes et très justes dans la brève synthèse du P. de la Taille sur l'*Oraison contemplative* (Paris, 1921, p. 20 ss., et dans les Recherches de Sc. relig., 1919, p. 281 ss.). Se demandant en quoi la charité qui est la « porte d'entrée » de cette oraison diffère de celle du non-contemplatif, il répond que ce n'est pas, d'une manière générale, par le « degré » ; le contemplatif nous dit que

Il ne sera pas inutile de rappeler tout d'abord qu'il s'agit de définir théologiquement, en fonction des données de la foi, un fait qui nous est connu, non par la révélation, mais par l'expérience. Il s'agit donc d'aboutir, non à une définition purement théologique puisée dans l'analyse du dépôt révélé, ni à une définition purement inductive, simple synthèse des données de l'expérience; mais à une définition d'ordre mixte. L'expérience nous révèle l'existence d'états d'oraison particuliers, se distinguant par un certain nombre de caractères des formes de prière mentale plus courantes : passivité et impossibilité de se mettre à volonté dans ces états, sentiment de la présence divine expérimentée directement, effets puissants de transformation spirituelle produits dans l'âme en un temps très bref... On peut donc, par l'analyse et le classement de ces données expérimentales, établir une définition convenant à l'ensemble de ces états, comme on le fait pour n'importe quels autres états psychologiques, comme s'est efforcé de le faire le P. Poulain dans les chapitres V et suivants de ses *Grâces d'oraison* (3). Si, dans les sources de la révélation, nous trouvions ces mêmes états d'oraison distingués d'une façon suffisamment explicite parmi l'ensemble des faits qui constituent la vie surnaturelle de l'homme, nous aurions les éléments nécessaires pour en donner une définition purement théologique, comme nous pouvons le faire pour la justification, pour l'acte de

c'est un amour « infus ». « Mais les théologiens savent que tout amour [de charité] est infus... Alors où est la différence? Elle est précisément en ceci, que le théologien prononce en cette matière sur l'autorité de l'Ecriture et de la Tradition, et non d'après le témoignage de l'expérience, tandis que le mystique parle d'expérience. La charité chez lui, n'est pas seulement infuse, mais est consciemment infuse; ce qu'elle n'est pas chez le théologien en tant que tel... L'origine de la contemplation est dans cet amour passivement reçu, et dans la conscience de cette passivité... » Ces formules, on le voit, sont en réalité extrêmement voisines de celles du P. Kleutgen et du P. Bainvel.

(3) Et d'une façon plus nerveuse, le P. DE GRANDMAISON, dans ses beaux articles sur la *Religion personnelle*, ETUDES, 1913, p. 323 ss. et dans l'édition en volume, Paris, 1927, p. 157 ss. Voir aussi les *Etudes sur la psychologie des mystiques* du P. J. MARÉCHAL, Paris, 1924, p. 185 ss.

charité ou de foi, etc.; comme on peut le faire aussi pour les prophéties, les révélations, les visions et autres faits décrits d'une façon suffisamment précise dans les livres inspirés.

Pour la contemplation infuse, il n'en va pas de même: nous n'avons pas dans le dépôt révélé les éléments nécessaires pour en déduire directement, par simple analyse, une définition un peu précise. Si donc nous voulons essayer de la définir théologiquement, tout ce que nous pouvons faire est de partir des données expérimentales et de la notion empirique qu'elles nous fournissent de cette contemplation, pour arriver à une interprétation de ces données et de cette notion qui la relie à l'ensemble de nos connaissances théologiques: une telle définition sera donc en somme une hypothèse qui, s'appuyant sur les conclusions de la théologie, s'efforcera de satisfaire aussi complètement et aussi exactement que possible aux faits constatés par l'expérience des grands contemplatifs.

Cette remarque faite pour éviter tout malentendu, dans l'hypothèse proposée par le P. Kleutgen et le P. Bainvel, le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient.

On peut sans doute parler de conscience du surnaturel, de surnaturel senti, expérimenté, à propos des consolations spirituelles, attraits intérieurs, sentiment plus intime et plus profond des vérités de la foi, augmentation sentie de confiance ou d'amour... comme on en retrouve plus ou moins dans toute vie intérieure un peu fervente. Mais c'est là conscience du surnaturel *indirecte,* au sens large: nous ne percevons pas directement et immédiatement le caractère surnaturel de ces actes et états intérieurs, nous le conjecturons, nous le concluons avec une probabilité plus ou moins

grande de certains caractères expérimentaux qu'ils présentent : impression de passivité, impression de paix ou de force... ; ou encore, des effets qui les suivent (4).

Les théologiens qui défendent la spécification des actes surnaturels par leur objet formel ne parleront pas ici d'autre manière que leurs adversaires : ils diront que, dans la mesure où je suis sûr d'atteindre l'objet propre d'un acte surnaturel, d'un acte de foi théologique, par exemple, je puis conclure avec la même certitude que je fais un acte surnaturel ; ils ne diront pas que j'atteins directement dans cet acte le concours particulier de Dieu par la grâce qui en fait un acte surnaturel, en le rendant capable d'atteindre l'objet qui le spécifie comme tel.

Or, précisément, par hypothèse, c'est cela qui arriverait dans les grâces mystiques, dans la contemplation infuse ; on y aurait, de cette divinisation des actes de l'intelligence et de la volonté, une conscience aussi immédiate que celle que l'on a de leur intensité, de leur durée, de leurs autres qualités psychologiques ; la différence d'ordre physique, et non pas seulement moral, qui distingue l'acte surnaturel de l'acte naturel, deviendrait l'objet atteint directement par la conscience (5).

Conscience du surnaturel dans nos actes d'abord, et par dessus tout dans les actes de foi et de charité qui sont le fondement et le couronnement de toute notre vie surnatu-

(4) Cf. Bainvel, *Nature et Surnaturel*, c. x, n° 2, p. 306 ss.

(5) Conscience directe du surnaturel, cela ne veut pas dire que l'âme favorisée de cette grâce, discernera toujours de façon réflexe que c'est le surnaturel qu'elle perçoit : elle pourra donc, surtout dans les débuts, ne distinguer que très confusément ce qu'elle éprouve maintenant, de ses expériences antérieures ; et cependant il y aura déjà en elle une perception très réelle, bien qu'initiale encore, de ces dons surnaturels. On ne peut donc argumenter sérieusement contre une telle interprétation des grâces mystiques, du fait que de telles âmes n'ont nullement conscience de percevoir les dons surnaturels présents en elles : elles perçoivent le surnaturel de ces actes, ce qui les fait tels, mais sans le discerner ni le reconnaître comme tel. Voilà pourquoi il arrivera plus d'une fois, comme le note entr'autres le P. de la Taille, que le caractère strictement mystique des grâces reçues sera fort net pour le directeur, sans que l'âme elle-même se rende encore compte du changement qui s'est produit en elle.

relle ; mais aussi saisie immédiate du surnaturel dans la divinisation permanente de notre âme par les *habitus infus* et en premier lieu par la grâce sanctifiante. Il est certain, en effet, que celle-ci constitue une transformation accidentelle, physique, de notre âme la rendant capable ici-bas d'opérer surnaturellement d'une façon habituelle, et au ciel de participer à la vision béatifique. Ce serait la conscience donnée à l'âme de cette transformation la faisant *consors divinae naturae*, qui serait le centre des états mystiques supérieurs : dans notre vie naturelle, nous avons la conscience claire de nos actes seulement (quoi qu'il en soit de la saisie obscure qui, à travers ces actes, atteindrait la substance même de l'âme) : rien ne semble empêcher que Dieu, par une action extraordinaire de sa puissance, donne à l'âme une conscience claire de sa propre substance ainsi divinisée par la grâce, analogue à celle que devaient avoir les anges pendant leur temps d'épreuve, avant de participer à la vision béatifique.

Assurément, une telle connaissance immédiate de la substance de l'âme élevée par la grâce habituelle est profondément différente de la connaissance abstractive, à laquelle nous sommes habitués dans notre vie ordinaire d'êtres spirituels et corporels à la fois. Mais précisément de la sorte s'explique fort bien le caractère *nouveau* et *inexprimable* des expériences mystiques.

Si celles-ci ne se distinguent des expériences spirituelles précédentes que par un *degré* plus intense de recueillement ou de passivité, sans que ce recueillement et cette passivité soient d'un autre ordre, on aura bien de la peine à expliquer la force avec laquelle les mystiques traduisent, dans leurs confidences, cette sensation de pénétrer dans un monde nouveau et insoupçonné, l'énergie avec laquelle ils répètent à satiété que ce qu'ils éprouvent est inexprimable en langage humain, incommunicable à ceux qui n'en ont pas l'expérience. On peut, et on doit, comme le note le P. de la Taille (6), maintenir que les grâces de contemplation infuse,

(6) *L'oraison contemplative*, p. 13, note.

au point de vue *théologique*, ne sont pas d'une espèce et d'un ordre différent des grâces plus communes : les unes et les autres restent dans l'ordre de la *foi*, et n'appartiennent pas à celui de la *vision* (7) — et, pour le remarquer en passant, c'est cela même qui explique que ces grâces, dans les sources de la révélation, ne soient pas expressément distinguées des grâces communes de foi et d'amour —, mais philosophiquement et psychologiquement parlant, les grâces proprement mystiques diffèrent spécifiquement des actes ordinaires de notre vie spirituelle.

Rien d'étonnant dès lors que notre langage, constitué uniquement pour exprimer nos connaissances d'ordre abstractif, puisse bien exprimer les vérités de la foi que Dieu nous communique en se servant de nos concepts, mais soit complètement impuissant à traduire ces connaissances nouvelles appartenant à un tout autre ordre; ou du moins, si le langage essaye de les traduire vaille que vaille, cette traduction pourra bien dans son obscurité sembler splendide à ceux qui ne connaissent qu'elle, elle apparaîtra comme totalement inadéquate, comme une vraie déception, à ceux qui auront perçu la réalité. Qu'on relise dans la belle édition du P. Doncœur les plaintes continuelles d'Angèle de Foli-

(7) Quoi qu'il en soit de la question traitée avec grande compétence par le P. L. Reypens, dans la Revue d'ascétique et de mystique, 1922, p. 258 ss.; 1923, p. 256 ss., savoir, si le sommet dernier de la contemplation mystique ne serait pas une communication transitoire de la vision même de Dieu accordée à quelques très rares privilégiés, comme saint Thomas l'admet, pour Moïse et saint Paul, par ex. II-II, q. 180, a. 5, cf. q. 175, a. 3 et I, q. 12, a. 11, ad 2. — Il n'est question ici que des grâces de contemplation infuse en général, et non de ce qui peut en être un couronnement exceptionnel, extrêmement rare. Tous ceux qui ont admis qu'une communication transitoire de la vision intuitive de Dieu pouvait être le plus haut sommet des grâces mystiques, ont souligné énergiquement le caractère exceptionnel d'une telle faveur. Cela étant, il me semble bien difficile, après les explications de saint Thomas d'opposer au nom de la théologie une fin de non-recevoir absolue à une telle hypothèse. On trouvera l'état actuel de cette question très bien présenté dans deux articles du P. Maréchal, *Sur les cimes de l'oraison*, Nouv. Revue théologique, 1929, pp. 107-127 et pp. 177-206.

gno (8). Et c'est précisément cela qui s'explique bien dans le cas où Dieu, élevant la puissance de l'intelligence humaine, lui fait atteindre ainsi directement le surnaturel dans ses actes et surtout dans le don permanent de la grâce sanctifiante.

On s'explique bien aussi dans ce cas le *sentiment de présence* de Dieu, si caractéristique chez les mystiques, et même leurs expressions les plus fortes, où ils semblent, au moins à première vue, revendiquer le privilège d'une vraie vision de l'essence divine. Il est certain, en effet, que nos actes surnaturels sont des actes d'un ordre « divin », puisqu'ils sont proportionnés au terme vers lequel ils tendent tous, la vision béatifique, c'est-à-dire un acte qui ne peut appartenir par nature qu'à Dieu seul. Il est certain aussi que l'âme juste est, par la grâce sanctifiante, proportionnée elle-même à la production d'un tel acte, que par cette grâce la Trinité *habite* en elle, l'élevant à cette mystérieuse participation de la nature divine.

Dès lors, il est bien clair que, connaître par une prise immédiate de la conscience un acte surnaturel dans la plénitude de sa réalité, c'est atteindre Dieu, d'une manière très inférieure, sans doute, à la vision béatifique, mais qui, cependant, comparée à notre connaissance abstractive ordinaire de l'essence divine, produira dans l'âme un véritable éblouissement et lui donnera l'impression d'une connaissance immédiate. N'ayant aucune expérience de la vision de l'essence divine, facilement l'âme pourra croire alors qu'elle n'est autre chose que cette connaissance merveilleuse dont elle jouit, surtout si ce n'est pas seulement un acte surnaturel, mais l'âme même sanctifiée qu'elle atteint.

Cette âme sanctifiée, merveilleux miroir de Dieu, demeure des trois personnes de la Trinité, puisera dans la conscience de cette sanctification ces vues sur la Trinité que mentionnent si souvent les mystiques dans leurs descriptions des états les plus élevés. Ces vues ne seront, en effet, que la

(8) *Le livre de la B*[se] *Angèle de Foligno*, Paris, 1925. Conclusion du mémorial, p. 98; cf. Introduction, p. XXVI.

perception directe de ces relations, si mystérieuses pour nos raisonnements de théologiens, établies par la grâce entre l'âme et les divines personnes.

Par là encore s'expliquent bien les affirmations des mystiques que Dieu se manifeste à eux dans le fond, à la pointe de l'âme, dans la substance même de l'âme, et non dans les facultés, même supérieures : toutes ces expressions et bien d'autres semblables, traduisent à leur façon ce contact avec Dieu éprouvé au delà de l'activité ordinaire, abstractive, de l'intelligence. La doctrine des « sens spirituels », elle aussi, s'efforce d'exprimer la même expérience de contact immédiat avec une réalité d'ordre divin, et en même temps ce pouvoir nouveau donné à l'âme de percevoir ce qui auparavant lui échappait.

Enfin la définition proposée semble bien expliquer la *variété* des grâces mystiques et même leur apparente *continuité* avec les états spirituels précédents, ainsi que leurs analogies avec les cas de « mystique naturelle ».

Suivant, en effet, que cette conscience directe du surnaturel sera donnée par Dieu dans un acte de foi ou un acte d'amour, on aura les deux types de contemplation que les théologiens ont depuis longtemps distingués sous les noms de contemplation chérubique et séraphique, selon que dans la connaissance amoureuse de Dieu qui constitue toute contemplation infuse, l'origine est connaissance ou amour, connaissance provoquant l'amour, ou amour infus révélant la présence et la grandeur de Dieu. Cette conscience même du caractère surnaturel d'un acte aura ses degrés : elle sera plus ou moins claire, complète, profonde, plus ou moins étendue et durable. Dans ses degrés les plus bas, elle sera difficile à distinguer de cette conscience indirecte du surnaturel qui peut être parfois déjà fort intense dans les consolations spirituelles ordinaires, si elles atteignent une certaine profondeur : et ainsi, comme on le constate à l'expérience, le passage se fera parfois presque insensiblement d'un ordre de grâces à l'autre.

Aux degrés les plus élevés, au contraire, la conscience habituelle de l'union à Dieu par la grâce sanctifiante semble bien rendre compte des descriptions qui nous sont faites de l'union transformante, du mariage spirituel : les trois Personnes divines sont là, habituellement présentes, au milieu des occupations de la vie qui se déroulent sans être troublées ou gênées... Du reste, même dans les grâces moins hautes où Dieu donne simplement, de façon passagère, la conscience du surnaturel dans un acte de foi ou d'amour, on conçoit que cette faveur puisse ne pas entraîner toujours avec elle la transformation de l'oraison mentale de l'âme qui la reçoit en oraison de type strictement contemplatif, qu'elle puisse aussi être accordée en dehors de toute oraison mentale proprement dite, pendant une prière vocale par exemple... Et ceci s'accorde bien avec la distinction sur laquelle plusieurs auteurs ont insisté, M. Maritain en particulier, entre grâces de *contemplation* infuse au sens strict du mot et grâces mystiques ou états mystiques, lesquels peuvent se rencontrer dans des âmes qui, à parler rigoureusement, ne sont pas des « contemplatives ».

Si l'on compare ces grâces mystiques surnaturelles aux faits de « mystique naturelle » enregistrés par philosophes et psychologues, on pourra, sans entrer dans un détail qui dépasserait les limites de cette note, remarquer que, par le seul fait d'élever l'âme à une connaissance qui n'est plus abstractive, mais qui est intuition immédiate de réalités spirituelles, ces grâces produiront nécessairement dans cette âme une concentration spirituelle et une abstraction des données sensibles semblables à celles qui sont le terme des ascensions de la mystique philosophique. Et ainsi s'expliquent les analogies accidentelles relevées par l'observation entre ces faits si profondément différents dans leur réalité intime.

Les autres définitions théologiques proposées ne semblent pas rendre compte aussi bien des faits constatés : par exemple, si ce sont les *Dons* du Saint-Esprit qui, *par eux-mêmes*, distinguent les états mystiques, il faut ou bien restreindre

l'activité des Dons à ces états, ce que personne ne songe à faire, ou bien ne plus mettre entre eux et les états plus ordinaires qu'une simple différence de plus et de moins, ce qui est bien difficile à concilier avec le langage des mystiques (9). Si on parle au contraire d'espèces intellectuelles infuses par Dieu dans l'âme du contemplatif, on rendra bien compte de la différence de nature entre les deux ordres de grâces, mais ne rapproche-t-on pas trop la contemplation infuse des grâces proprement extraordinaires de visions et de révélations ? Surtout n'introduit-on pas arbitrairement dans la vie mystique un élément nullement nécessaire ? A plus forte raison la difficulté vaut-elle contre la conception qui caractériserait l'ensemble des grâces mystiques par une intuition immédiate obscure de l'essence divine elle-même : et, de plus, dans cette dernière hypothèse on se heurte aux difficultés que présente le concept même d'une telle intuition obscure ayant pour objet immédiat l'essence de Dieu. Tout autre chose est de parler d'une intuition plus ou moins obscure de la grâce sanctifiante présente en l'âme : la grâce, les actes surnaturels, tout en étant d'un ordre « divin », sont en elles-mêmes des réalités finies et créées, pour lesquelles il est bien plus facile de concevoir des degrés dans l'intuition qui les atteint ; ce sont des réalités qui affectent l'âme elle-même, qui, par conséquent, peuvent être atteintes immédiatement, sans espèces infuses, par une simple augmentation de la vision intérieure, un simple approfondissement de la conscience.

Par-dessus tout, la conception que nous examinons, me semble avoir cet avantage décisif qu'elle définit les grâces mystiques en fonction de la grâce sanctifiante, et par là

(9) Autre chose est d'attribuer aux Dons un rôle prépondérant dans la réception des grâces mystiques, autre chose de chercher dans ce rôle l'élément essentiel qui distingue les grâces strictement mystiques de celles qui sont communes à toute vie surnaturelle : cette seconde idée est fort loin d'être chez les théologiens aussi commune que la première.

Nous examinerons plus loin, en détail, quels sont les rapports entre Dons et grâces mystiques, contemplation infuse, ch. IV.

même les maintient fermement dans la ligne de la sanctification, sans cependant les confondre avec cette sanctification elle-même. Ces grâces restent nettement un don purement gratuit, que Dieu fait, même dans l'ordre surnaturel, quand et à qui il veut; qui n'a pas une place fixe et nécessaire dans la ligne du progrès spirituel essentiel, qui est celle de la charité croissant sans cesse en l'âme. Et néanmoins, ces grâces mystiques, puissant principe de sanctification, n'apparaissent pas comme venant s'insérer du dehors dans l'œuvre de cette sanctification. Elles ne sont qu'un approfondissement de la vie de la grâce. Et cet approfondissement est une anticipation faible et partielle de celui qui se produira au moment où l'âme sanctifiée quittera cette vie pour le ciel, ou même simplement pour le purgatoire. Cet approfondissement, encore une fois, n'est pas nécessairement lié avec la croissance de la grâce elle-même, mais il ne fait pas autre chose que de donner à des âmes privilégiées les arrhes précieuses et fécondes du plein épanouissement qui se réalisera un jour en toutes. De la sorte, sans mêler et brouiller les dons et les voies qui apparaissent comme spécifiquement distincts dans la vie spirituelle, on maintient la continuité et l'unité foncière de cette vie.

Telles sont, brièvement indiquées, les principales raisons qui me semblent justifier la préférence donnée, parmi les définitions théologiques des grâces mystiques, à celle qui les caractérise par cette prise de conscience immédiate de la vie surnaturelle, de ses actes et de son principe la grâce sanctifiante.

Bien moins encore que le P. Bainvel, pourrais-je prétendre, en ces quelques pages, avoir donné de cette conception une formule définitive : mais, autant que j'en puis juger, cette direction paraît être la bonne, et c'est en creusant et mettant au point ces idées qu'on pourra arriver à une définition réelle des grâces mystiques et de la contemplation infuse, qui tienne compte à la fois des principes théologiques les plus solides, et des faits tels qu'ils nous sont connus par les confidences des âmes favorisées de ces grâces.

II. Existe-t-il une oraison mentale de contemplation acquise ?

« Je crois rigoureusement vrai en histoire que l'un des fleurons les plus brillants de la couronne mystique de saint Jean de la Croix consiste à avoir restauré dans l'Eglise cette pratique traditionnelle de la contemplation active... Pour elle il travailla sans repos toute sa vie, l'enseignant dans ses exhortations spirituelles, discutant par écrit avec les adversaires de cette tradition et dissipant les nuages que des théologiens sans expérience accumulaient dans le ciel de l'Eglise d'Espagne. Par là, ce grand écrivain réalisa un progrès inestimable dans la restauration de la mystique... » Ainsi parlait, il y a seize ans le R. P. Wenceslas du T. S. Sacrement, C. D., dans l'ouvrage où il exposait les raisons de conférer à saint Jean de la Croix ce titre de Docteur de l'Eglise qu'il vient, en effet, de recevoir du Pape Pie XI, à la joie de toute l'Eglise (1).

Plus récemment, le regretté P. J.-G. Arintero, O.P., concluait ainsi son chapitre sur « l'inanité de la contemplation acquise » : « En résumé, la contemplation acquise — telle qu'on a coutume de l'expliquer — est une contradiction *in terminis :* si c'est une oraison acquise, elle n'est plus une vraie contemplation, et si c'est une oraison de contemplation, il s'ensuit qu'elle n'est plus proprement acquise, mais infuse. Et, par conséquent, il convient de faire disparaître une dénomination si absurde et si contradictoire... Thomas de Jésus... fut celui qui accrédita cette nouveauté,

(1) Wenceslao del SS. Sacramento, C. D., *Fisonomia de un Doctor*, Toledo, 1913, t. II, p. 118, cfr. pp. 98 et 106 : « Creo de verdadero rigor histórico es que uno de los florones mas brillantes de la mística corona de san Juan consiste en haber restaurado en la Iglesia este procedimiento tradicional de la contemplación activa... Por ello trabajó sin descanso toda su vida, enseñándola en sus pláticas espirituales, discutiendo por escrito con los perturbadores de la tradición, y deshaciendo los nublados que los teólogos inexpertos formaban en la atmósfera de la Iglesia hispana. Realizó de este modo el gran escritor un progreso inestimable de restauración mística... »

précisément en la proposant de la manière incohérente et insoutenable que nous avons montré; et, par là, il commença un fatal mouvement de décadence spirituelle et une lamentable rupture avec la vraie tradition... Si on n'avait pas admis une semblable contemplation acquise, difficilement aurait pu être écrit le funeste livre de Molinos... » (2).

Ces deux textes, choisis entre bien d'autres, suffisent à montrer combien on est loin encore de s'entendre sur l'existence d'une contemplation acquise. Sans doute certains, comme jadis le P. Villada (3), inclinent à voir dans ce débat si vif une simple question de mots ou peu s'en faut; et il est vrai que, là plus peut-être que nulle part ailleurs en mystique, les questions ont été embrouillées et obscurcies comme à plaisir par l'incertitude et l'arbitraire dans l'emploi des mots. Mais si large qu'on fasse la part à cette cause de désaccord, il reste sous ces broussailles une vraie question de choses et non de mots, et une question fort importante pour la vie spirituelle.

Que la *contemplation*, en effet, soit présentée par toute la tradition spirituelle catholique comme un don et une grâce d'un grand prix, comme un puissant moyen de sanctification, comme l'un des fruits les plus précieux de la vie intérieure... c'est un fait évident, que personne ne conteste, ni ne peut contester.

(2) J. G. Arintero, O. P., *La Verdadera Mística tradicional*, Salamanca, 1925, c. x: *Inanidad de la contemplación adquirida* (ce chapitre avait déjà paru dans la Ciencia Tomista 1924-1925), pp. 306, cfr. pp. 272-273 : « *En resumen : la contemplación adquirida* — tal como suele exponerse — es una contradicción *in terminis* : si es oración adquirida, ya no es verdadera contemplación, y si es oración de contemplación, ya resulta ser no propriamente adquirida sino infusa. Y por tanto... *conviene desterrar una denominación tan absurda y antitética*... Tomás de Jesús... fué quien acreditó esa novedad precisamente poniéndola en forma tan incoherente e insostenible como aparatosa, con que inició un fatal movimiento de *decadencia* espiritual, y una lamentable rotura con la verdadera tradición... Si no se hubiera admitido semejante *contemplación adquirida*, no es fácil que se hubiera podido escribir el funesto libro de Molinos... »

(3) P. Villada, S. I., *Algunas cuestiones de nombre : la contemplación adquirida*, Razón y Fe, 1919, 2, p. 198, cfr. 212.

Il n'est pas moins certain, ni moins universellement reconnu qu'il existe une contemplation *infuse* ou *passive*, que nous ne pouvons ni acquérir, ni mériter, au sens propre du mot, par nos efforts même aidés de la grâce; que Dieu donne à qui et quand il le veut, dans une souveraine indépendance de toutes nos préparations; lesquelles ne peuvent donc avoir d'autre effet que d'écarter les obstacles qui nous rendraient plus difficile à obtenir ce don de Dieu si précieux.

Cela étant, s'il n'existe pas d'autre contemplation que celle-là, nous n'avons pas d'autre attitude possible vis-à-vis d'un si grand bien, que de le demander humblement à Dieu et de l'attendre de son bon plaisir, dans une pleine soumission aux voies de sa Providence.

Si, au contraire, à côté, ou mieux au-dessous de cette contemplation infuse, il y en a une autre, moins haute sans doute et moins puissante dans ses effets, très utile cependant et très efficace pour notre sanctification, que nous pouvons en quelque manière acquérir, fût-ce au prix d'un exercice prolongé des formes inférieures d'oraison, avec le seul secours de ces grâces qui sont toujours à la disposition des âmes de bonne volonté, il s'ensuit aussitôt que notre attitude en face de la contemplation pourra légitimement ne plus être purement négative: si la contemplation peut être acquise, il nous est donc permis de faire des efforts pour l'acquérir; bien plus, lorsque les circonstances et les signes indiqués par les saints nous montreront le moment venu, nous pourrons nous mettre à la pratiquer nous-mêmes, ou conseiller aux autres de le faire (4).

Ce n'est donc point là une question de pure théorie, mais un débat qui a des conséquences importantes pour la direction des âmes. On comprendra donc que nous nous y arrêtions un peu ici.

Pour écarter tout danger de tomber dans les questions de mots, deux termes sont à préciser avant d'aborder ce débat: *contemplation* et *acquis* ou *infus*.

(4) Cf. Eugenio de San José, C. D., *La contemplación de fe, según la Subida del Monte Carmelo*, dans El Monte Carmelo, 1928, p. 9 ss.

Du sens à donner au premier, nous avons parlé au chapitre précédent : nous en tenant donc aux conclusions de ces quelques pages, nous entendrons ici par *contemplation* toute oraison mentale dans laquelle l'acte intellectuel de contempler est l'exercice ordinaire de l'intelligence, où il n'y a donc plus, ou presque plus de raisonnement ; où aussi parallèlement les actes de la volonté, de multiples et variés, deviennent simples et longuement continués. Il n'est donc nullement nécessaire pour qu'il y ait contemplation, qu'il y ait *vision*, comme le réclame le R. P. I. Menendez Reigada (5).

Infus et passif, tout acte surnaturel l'est, du moment qu'il ne peut être fait sans une prévenance de la grâce et sans le secours infus de cette grâce et des habitus surnaturels : donc toute prière chrétienne, non seulement contemplative, mais discursive ou vocale, est dans une certaine mesure vraiment infuse et passive. Par conséquent, lorsque se pose la question d'une contemplation acquise ou active, il ne peut s'agir de contemplation *purement acquise* ou *purement active*.

Comme aussi, il n'y a pas d'oraison *purement passive :* puisque, même aux plus haut degrés de la vie mystique

(5) I. Menendez Reigada, O. P., *Unidad específica de la Contemplación cristiana*, Madrid, 1926 (extrait de la Ciencia Tomista), p. 9 : « Una verdad que sólo conocemos por autoridad no puede ser, en cuanto tal, objeto de contemplación, porque ella misma no se presenta al entendimiento para ser intuida o mirada por él, lo cual es esencial en la contemplación, como hemos visto. » D'où il conclut : « la contemplación no puede atribuírse a la fe por lo que ésta tiene de esencial ». Le R. P. s'appuie ensuite beaucoup pour exclure toute contemplation acquise sur le fait que celle-ci, procédant de la foi, ne saurait être une *vision*. Mais n'y a-t-il pas là une équivoque sur le mot *intuitus ? Intuitus* s'oppose soit à toute connaissance *médiate* (et en ce sens tout *intuitus* peut-être dit une vision), soit aussi à toute connaissance *discursive*, à tout raisonnement, et en ce sens je puis parfaitement *intueri* le Christ mourant en croix, ou toute autre vérité connue par la foi, du moment que je m'arrête à un simple regard sur elle, sans raisonnement. Et il ne me paraît pas possible de mettre en doute qu'il faille entendre ainsi le « simplex veritatis intuitus » de saint Thomas et de la tradition dans la définition de la contemplation.

(pour ne pas parler de la vie béatifique), l'oraison reste toujours constituée par des actes vitaux de l'âme priante, laquelle n'est donc pas purement passive.

Mais en revanche, il y a des degrés d'oraison qui ne peuvent à aucun titre se dire, et ne sont en effet appelés par personne, *acquis,* telle par exemple l'union transformante ou mariage spirituel. Et c'est pour cela que, laissant de côté la distinction moins nette entre contemplation active et passive, nous nous attacherons plutôt ici à celle entre acquise et infuse, réservant le qualificatif *infuse* pour l'oraison contemplative qui n'est nullement acquise, et appelant *acquise* celle qui, tout en étant, comme nous l'avons vu vraiment infuse, reste cependant en même temps réellement acquise, en tant que, par nos actes posés avec le secours de la grâce, nous nous disposons positivement, et non pas seulement négativement, à pouvoir la pratiquer; en sorte que, s'il n'y a pas d'empêchement particulier, nous pourrons toujours, après la préparation voulue, arriver à cette contemplation. Avec le seul secours des grâces communes qui sont toujours à la disposition de toutes les âmes ferventes, nous pourrons tous tendre efficacement à la pratique de cette oraison. Pour l'oraison, au contraire, purement et strictement infuse, il n'y aura de préparation que négative : écarter les obstacles et attendre que Dieu daigne accorder ces secours spéciaux sans lesquels il ne peut y avoir le moindre commencement de cette oraison.

Il sera maintenant facile, je l'espère, de définir avec précision les termes de la question qui se pose : existe-t-il une oraison mentale, chrétienne et surnaturelle, qui soit à la fois vraiment contemplative, excluant le raisonnement et la multiplicité des actes, et vraiment acquise ? Faut-il dire, au contraire, que toute oraison vraiment contemplative, est nécessairement aussi *purement infuse* ?

A première vue, il semble que la question soit tranchée sans appel par l'expérience : parmi les chrétiens fervents

qui unissent à un progrès constant dans les diverses vertus une pratique assidue de la méditation ou des autres types d'oraison plus affective, mais à forme encore multiple et discursive, on en voit beaucoup (6) passer peu à peu à une manière de prier plus simple, plus unie et continue. Ils n'ont plus de goût à faire de longs raisonnements ou à multiplier des actes quelconques; spontanément, ils s'arrêtent à se nourrir intimement de quelques vérités très simples, à regarder longuement, affectueusement, tranquillement, certains mystères de la vie du Christ, de sa Passion surtout; à prolonger quelques affections qu'ils continuent, dont ils laissent leur âme s'imprégner tout entière, à fond. Au début, peut-être ont-ils craint qu'il y eût là quelque illusion de paresse: mais quand ils ont eu expérimenté les fruits excellents de cette oraison, quand ils l'ont vu approuver par leur directeur, ils s'y livrent tout entiers, soit qu'ils y trouvent le goût et la consolation, soit qu'elle reste pour eux aride et désolée. Ils en viendront même souvent à se contenter d'un simple regard, respectueux et aimant, sur Dieu présent en eux.

Ce fait n'est évidemment nié par personne: mais il est diversement interprété.

Pour les uns, comme le P. Arintero et le P. Reigada, M. Saudreau et M. Dimmler, le P. Lamballe et Dom Louismet (7), cette oraison, surtout dans sa dernière forme d'at-

(6) Je dis *beaucoup*, je ne dis pas *tous* : on trouve, en effet, et pas si rarement que certains auteurs le feraient croire, des hommes très avancés dans la vie spirituelle et qui s'en tiennent encore à une oraison plutôt discursive, multipliant les actes et les pratiques diverses avec une inlassable ferveur et un indéniable fruit de haute sanctification. Je ne rechercherai pas pour le moment si ce sont là des cas extraordinaires, dus à des circonstances très particulières, en sorte que le passage décrit de l'oraison discursive à la contemplative soit la règle générale. Il suffit, pour la question présente, que ce passage soit fréquent et ne constitue pas une exception dans la vie spirituelle.

(7) J.-G. Arintero, O. P., *Verdadera mística tradicional*, 1925, p. 3[illegible] ss. — I. M. Reigada, O. R., *Unidad específica de la contemplación cristiana*, 1926. — A. Saudreau, *L'Etat mystique*, 2e éd., 1921, c. 11, p. 101-119. — E. Lamballe, Eud., *La contemplation*, 1916, p. 92-99. — E. Dimmler, *Beschauung und Seele*, 1918, p. 133 ss. — S. Louismet, O. S. B., *La contemplation chrétienne*, 1923, c. 14, p. 202 ss.

tention aimante à Dieu présent, n'est autre chose que la contemplation infuse. Elle n'est ni acquise, ni strictement méritée par les actes surnaturels précédents, mais Dieu, dans sa miséricorde, l'accorde d'ordinaire à ces âmes ferventes, substituant par son action dans leur oraison, au mode humain propre de la méditation, le mode supra humain des Dons du Saint-Esprit et de la prière contemplative, les illuminant et dirigeant de plus en plus par ses touches surnaturelles.

En dehors des arguments de tradition dont nous parlerons dans un instant, cette interprétation des faits est appuyée, chez le P. Reigada en particulier, par des raisons dont la principale me semble la suivante. A la base, un double principe théologique : les actes surnaturels sont spécifiés par leur objet formel, et aucun nouvel habitus surnaturel ne peut être acquis par les actes de l'homme, mais il doit nécessairement être reçu de Dieu par infusion.

D'où l'argumentation suivante : si cette contemplation qu'on prétend acquise était exercée avec l'aide du seul habitus infus de *foi* surnaturelle, elle ne diffèrerait pas spécifiquement des formes précédentes d'oraison, puisqu'elle aurait le même objet formel. De plus, tous les chrétiens pourraient la pratiquer dès le début de leur vie spirituelle, puisque tous ont cet habitus infus de foi : ce qui est contredit par l'expérience, laquelle nous montre qu'en fait, même parmi les chrétiens, il y en a peu relativement qui pratiquent cette contemplation. Si, au contraire, on veut qu'elle soit pratiquée grâce à un nouvel habitus spécial, que ne possèdent pas tous ceux qui sont en état de grâce, de deux choses l'une : ou cet habitus sera surnaturel, donc ne pourra être acquis, sera nécessairement infus; ou il sera acquis, mais alors forcément naturel, et la contemplation qu'il fera pratiquer sera de même ordre, ne sera donc plus une vraie prière chrétienne, méritoire de la vie éternelle, ce que personne n'accordera.

Il faut donc bien admettre que cette contemplation a pour principe les Dons du Saint-Esprit, Dons qui existent

sans doute dans toute âme juste, mais n'y agissent pas selon leur mode supra humain, du moins de façon constante et manifeste, si Dieu n'exerce pas dans l'âme une nouvelle action plus particulière qui la fait passer passivement du simple exercice humain de la méditation et des vertus, au mode de prier plus haut de la contemplation et de la vie proprement mystique.

D'autres théologiens, comme le P. Meynard, O.P., le P. de Maumigny, S.J., le P. Eugène de Saint-Joseph, C.D., Mgr Grabmann et Mgr Waffelaert, estiment qu'il y a dans le cas proposé une contemplation non *purement* (aucun acte surnaturel n'étant purement acquis), mais *vraiment* et *réellement* acquise (8). Et je crois qu'ils ont raison.

Sans doute ces théologiens, suivant les manières diverses dont ils conçoivent la nature, la spécification, l'accroissement des vertus infuses, et leurs relations avec les Dons du Saint-Esprit, donneront des explications différentes lorsqu'ils voudront préciser le mode suivant lequel est acquise cette contemplation, et leurs adversaires auront beau jeu, comme le fait le P. Arintero (*loc. cit.*, p. 252 et suiv.), de les opposer les uns aux autres sur ces questions de « comment ? » Mais il reste leur accord sur les points essentiels.

Pour tous les défenseurs de la contemplation acquise, en effet, celle-ci est un acte de la vertu de foi informée par la charité, ne différant donc pas spécifiquement des autres actes de foi des justes, mais supposant des conditions particulières qui seules rendent possible la simplicité et la continuité de cet acte; il ne sera pas possible avant que la foi

(8) A. M. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, 3e éd., 1899, I, n. 200 ss. (différemment dans la réédition du R. P. Gérest). — R. de Maumigny, S. I., *Pratique de l'oraison mentale*, 9e éd., 1911, t. II, p. 54 ss. Mgr Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922, p. 30 ss. — Mgr Waffelaert, *La Colombe spirituelle*, 1919, p. 166. — R. P. Eugène de Saint-Joseph, C. D., dans les articles cités plus haut, articles qui sont, je crois, le meilleur exposé récent de la thèse de la contemplation acquise, comme le meilleur parmi les travaux anciens sur la même question me semble être la *Consultatio et responsio*, du célèbre *Salmanticensis* Jean de l'Annonciation, récemment (1927) éditée à Madrid par le R. P. Claude de Jésus.

et la charité aient atteint dans l'âme un degré d'intensité et de profondeur relativement considérable, avant que l'exercice de ces vertus ait été débarrassé des difficultés que lui créent les pensées terrestres et les passions désordonnées. Ce sera seulement lorsque dans une âme purifiée et libérée la foi aura jeté ses profondes racines, et aura été vivifiée par une intense charité, que cette âme sera prête pour la pratique de la prière contemplative. On voit, dès lors, facilement, pourquoi cette prière ne peut être le fait de tous ceux qui ont la foi, pas même de tous ceux qui sont en état de grâce : chez beaucoup cette foi, cette charité, sont trop faibles, trop embarrassées de choses terrestres pour pouvoir exercer cette forme supérieure de leur activité. On voit aussi en quel sens très véritable nos efforts, appuyés sur la grâce, peuvent *acquérir* cette capacité de contempler, en faisant croître foi et charité, en en facilitant l'exercice, en assurant leur plein domaine sur toute la vie intérieure.

Ceci suffirait déjà pour répondre aux difficultés théologiques contre la contemplation acquise que nous venons de rappeler.

Mais on peut, en outre, fort bien admettre, avec plusieurs des auteurs cités, que, par la répétition des actes de foi, multipliés dans la méditation sur les mystères du christianisme, se forme dans l'âme un *habitus*, d'ordre naturel en lui-même, mais qui facilite à la foi surnaturelle le repos et l'arrêt dans la contemplation de son objet propre ; comme l'on admet que l'habitus acquis dans l'étude de la théologie, naturel lui aussi dans son être, peut souvent aider beaucoup l'exercice de la foi elle-même. La contemplation n'en devient pas pour autant un acte naturel : ce qui est essentiel en elle, c'est toujours l'exercice de la foi et de la charité, mais un exercice devenu plus libre, plus profond, plus continu, en raison des conditions plus favorables qui ont été réalisées.

Il peut aussi arriver, il arrivera même ordinairement, que les Dons du Saint-Esprit auront leur part dans cette contemplation, sans que, pour cela, elle cesse d'être acquise au

sens expliqué. Là, en effet, comme dans tout le travail de la sanctification, les Dons aideront l'âme à recevoir mieux, plus docilement, avec une sensibilité plus accordée et plus souple, les motions par lesquelles le Saint-Esprit viendra augmenter ses lumières et ses forces (9); d'où il suivra que cet accroissement des vertus de foi et de charité, leur libération des entraves terrestres, avanceront plus vite, et, par suite, l'exercice de la contemplation deviendra plus tôt possible et plus facile. Ces secours particuliers de Dieu hâteront donc le moment où l'homme pourra prudemment passer de la méditation à la contemplation; ils ne supprimeront pas l'influence très réelle que les efforts précédents de l'âme auront eue sur la préparation de ce passage, sur l'acquisition du pouvoir de contempler. Et ainsi, encore une fois, cette contemplation ne sera donc pas purement acquise, mais elle le sera cependant vraiment (10). Ce qui suffit pour nous donner le droit d'y tendre par nos efforts, trop heureux si Dieu, comme il le fera le plus souvent, nous donne des secours plus abondants de sa grâce, et par là abrège pour nous la route vers ce terme.

Pour beaucoup toutefois, parmi ceux qui nient l'existence d'une contemplation acquise, les arguments à priori que nous venons de discuter ne sont pas la raison fondamentale de leur négation : celle-ci s'appuie avant tout sur le silence, la contradiction même, de la tradition catholique (11). Ce n'est pas en quelques pages qu'on peut discuter à fond

(9) Sur ce rôle des Dons, voir ce qui est dit plus loin, ch. IV.

(10) Le R. P. Eugène de Saint-Joseph note justement dans le *Monte Carmelo*, 1928, p. 357: « Virtudes adquiridas se llaman también las virtudes sobrenaturales, no en cuanto a su génesis o aparición en el alma,... sino en cuanto a su aumento y perfección... por cuanto en su perfeccionamiento trabajamos nosotros con Dios como cooperadores suyos activos... ». De même qu'on peut en toute vérité appeler *acquis* l'accroissement des *habitus* de foi et de charité, on peut aussi appeler acquis cet exercice plus parfait des mêmes vertus qui est la contemplation.

(11) Voir en particulier M. A. Saudreau, *La Vie d'union à Dieu*, 3e éd., 1921, p. 288 ss.; le P. J.-G. Arintero, *Verdadera mística tradicional*, 1925, ch. 10-12, et ailleurs.

cette question capitale, en effet, du témoignage de la tradition au sujet de la contemplation acquise : le P. Seisdedos y a consacré presque en entier le premier volume de ses *Principios fundamentales de la Mística* (12), et son travail, pour utile et sérieux qu'il soit, reste encore fort insuffisant. Quelques brèves indications cependant ne seront pas inutiles sur ce point, et pourront au moins orienter les idées.

C'est seulement, objecte-t-on, au début du XVII^e^ siècle qu'il est question de contemplation acquise, chez le Carme Thomas de Jésus et quelques autres; jusqu'alors, aussi bien les Pères que les écrivains médiévaux ne connaissent qu'une seule contemplation, la contemplation infuse. Les grands mystiques du XVI^e^ siècle, en première ligne sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ne pensent pas autrement. Bien plus, à peine cette doctrine de la contemplation acquise commençait-elle à se répandre, les chefs du Quiétisme, Molinos et Petrucci en particulier, s'en sont emparés pour en faire l'une des bases de leurs erreurs, si bien que, dans leur condamnation, Innocent XI réprouve explicitement cet enseignement de la contemplation acquise.

Argument décisif, s'il est solide : que penser donc historiquement de ces faits qu'on allègue ?

Que le mot même de *contemplation acquise* ne se rencontre guère avant le XVII^e^ siècle, c'est chose hors de doute (13); que Molinos ait enseigné une contemplation ac-

(12) *Principios fundamentales de la mística*, t. I, Madrid, 1913: La contemplación ordinaria (qu'il appelle non-mystique).

(13) Ce fut, il est exact, THOMAS DE JÉSUS qui répandit l'usage de cette expression, dans son *De contemplatione divina*, 1620, I, c. 2; il avait aussi composé un traité, *De contemplatione acquisita*, édité pour la première fois, récemment, par le P. Eugène (Milan, 1922). Le mot *acquérir* la contemplation se trouve déjà chez Antoine de ALVARADO, O. S. B., en 1608 (*Arte de bien vivir*, II, c. 42); la chose, avec la distinction explicite de deux contemplations, est chez Antoine de MOLINA, O. Carth. (*Ejercicios espirituales*, 1615, II, c. 6) et chez Melchior de VILLANUEVA, S. I. (*Libro de la oración mental*, IV, c. 3, cf. DUDON, dans *R. A. M.*, 1925, p. 51-59). On trouvera ces témoignages reproduits, avec nombre d'autres, dans la récente édition de la *Consultatio*, de JEAN DE L'ANNONCIATION, par le P. Claude, p. 53 ss. — Je dis ne se rencontre *guère*, car on pourrait peut-être citer auparavant quelques exemples de cette expression: mais il serait trop long ici de les discuter et, en tout cas, ce sont des faits isolés.

quise et que celle-ci ait été condamnée par l'Eglise, ce n'est pas moins certain (14); que Molinos ait cité pour appuyer ses erreurs les passages où les théologiens Carmes enseignaient la contemplation acquise, ce n'est pas niable, comme du reste il n'est pas niable qu'il ait cité tout aussi souvent des passages de saint François de Sales, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, et même du Docteur Angélique, saint Thomas d'Aquin (15).

Mais ce qui nous importe ici c'est la chose, non le mot de contemplation acquise: or, que la chose fût nouvelle lorsque le mot fut employé pour la première fois, bien loin de pouvoir être prouvé avec certitude, cela doit être nié sans hésitation.

Rien à tirer de l'emploi du mot même de *contemplation:* nous l'avons déjà noté, mais il faut le répéter, ce mot a eu chez les Pères et pendant tout le Moyen âge un sens beaucoup plus large et indéterminé que chez les théologiens du XVII[e] et XVIII[e] siècles. Lorsque, pour ne citer qu'un exemple, saint Thomas disait: « Tout chrétien en état de grâce doit participer en quelque chose à la contemplation, *Omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet* » (16), il est bien clair, par la

(14) Cf. les propositions 23 et 57 condamnées par Innocent XI (Denzinger-Bannwart, n. 1243, 1277; Cavallera, 932-8), et Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 69 et *passim*; sur Petrucci et son livre contre la *Concordia* de Segneri, *Della contemplatione mistica acquistata*, Jesi, 1681, voir Dudon, *ibid.*, p. 104. Il est à noter que dans les 53 propositions qui constituent la formule de rétractation imposée par le Saint Office à Petrucci (Dudon, p. 300 ss.), le mot de *contemplation acquise* ne paraît pas une seule fois.

(15) Cf. Dudon, ibid., p. 40 et 69 ss.

(16) *III Sent.*, D. 36, q. 1, a. 3, ad. 5. De même dans la *II-II*, q. 45, a 5, saint Thomas, distinguant une double manière de participer au Don de sagesse, s'exprime ainsi: « Quidam tantum sortiuntur de recto iudicio tam in *contemplatione* divinorum quam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem; *et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem*... Quidam autem altiori gradu percipiunt Sapientiae Donum, et quantum ad contemplationem divinorum... et etiam in quantum ad directionem huma-

généralité de l'assertion, et plus encore par le contexte, que ce mot est là synonyme de prière quelconque, pas même de prière mentale.

On ne saurait donc dire que Pères et Docteurs n'ont connu que la seule contemplation infuse : il faut dire qu'ils n'ont pas distingué explicitement une double espèce de contemplation, qu'ils ont même employé ce mot pour toute espèce de vie de prière.

Je dis *explicitement*; car, à lire attentivement les textes médiévaux sur la contemplation, on y trouvera bien des manières de parler qui ne peuvent que difficilement, ou même pas du tout, s'appliquer à la contemplation infuse. Lorsque, par exemple, Richard de Saint-Victor (17) revient à plusieurs reprises sur sa célèbre distinction des trois sortes de contemplation procédant l'une de notre seule industrie humaine, l'autre de la seule grâce, et la troisième intermédiaire « du mélange des deux, savoir l'industrie humaine et la grâce divine », il est bien difficile, quel que soit le sens précis de chacun des termes de ce passage, de ne pas voir dans la dernière catégorie une contemplation à la fois surnaturelle, puisqu'elle procède de la grâce, et vraiment acquise, puisque notre industrie y a aussi sa part. Et que dire

norum... » Plus clairement encore, *IV Sent.*, D. 15, q. 4, a. 1, qc. 2, ad 1: « *Contemplatio* aliquando capitur *stricte* pro actu intellectus divina *meditantis*...; alio modo *communiter* pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat, quod quidem contingit dupliciter vel... per orationem... »

(17) *Beniamin maior*, V, c. 2, PL. 196, 170: « Tribus modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione... Primus [modus] surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permixtione, humanae videlicet industriae et gratiae divinae. » Cf. c. 1, col. 169: « Quod de industriae operatione dicimus, non sic accipi volumus quasi sine gratiae cooperatione aliquid omnino possimus, cum quaelibet nostra industria sit ex gratia. » Voir ces textes et d'autres dans la thèse de M. Kulesza [*La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, S. Maximin (1925), p. 116], qui en conclut lui aussi que Richard a admis une contemplation acquise.

de la formule de Harphius (18) ? « Voici que la diligente méditation s'est si bien exercée et avancée, qu'elle devient contemplation... La vérité longtemps cherchée dans la méditation et enfin trouvée, l'âme la reçoit avec avidité, l'admire avec joie, et se repose longuement dans cette admiration. C'est ainsi que la méditation se dépasse elle-même et se transforme en contemplation, comme la simple pensée se transforme elle aussi parfois en méditation... » Guigues le Chartreux n'avait-il pas, lui aussi, présenté la contemplation comme une sorte d'effet (quasi effectus) de la méditation et de la prière (19) ? Comment concilier ces manières de parler avec l'idée d'une contemplation toujours purement infuse ?

Si nous passons à sainte Thérèse, la chose est encore plus claire, me semble-t-il. Je ne rappellerai qu'un seul texte, qui ne me paraît pouvoir prêter à aucune équivoque. Dans les *Moradas* ou Château intérieur, parlant, au chapitre 7 des Sixièmes demeures, de l'oraison d'union, elle remarque que ceux à qui Dieu accorde cette grâce élevée de contemplation infuse, voudraient bien en jouir toujours, mais que cela ne peut pas être; que d'un autre côté ces âmes, après un tel don, se trouvent dans l'incapacité de discourir, de raisonner, comme elles le faisaient auparavant, sur les mystères de la Passion et de la vie de Notre Seigneur. Comment donc

(18) Henricus Harphius, *Theologia mystica*, III (Eden contemplativorum), c. 7: « Ecce enim studiosa meditatio in tantum se exercuit et profecit, quod in contemplationem transivit; quia veritatem per meditationem diu quaesitam et tandem inventam, mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, eiusdemque admirationi diu inhaerere. Et hoc est meditationem meditando excedere, et meditationem in contemplationem transire; sicut et cogitatio quandoque in meditationem transit. » Tout le chapitre du reste, étroitement dépendant de Richard de Saint-Victor, serait à citer ici.

Peu auparavant (l'*Eden* est de 1456), Gerson, dans sa *Theologia mystica speculativa*, Cons. 24 (éd. Dupin, III, 380), explique lui aussi comment « meditatio... si debite fiat, transit in contemplationem », grâce aux *habitus* qui se forment dans la méditation. Voir aussi sa 6e partie.

(19) *Scala claustralium*, c. 11, PL. 184, 482: « Ad hoc ergo ut fructuosa sit meditatio, oportet ut sequatur orationis devotio, cuius quasi effectus est contemplationis dulcedo. »

pourront-elles faire oraison lorsque Dieu les laissera, pour un temps, privées de la contemplation infuse ?

« Sachez, répond la sainte, que raisonner avec l'entendement est une chose, et présenter avec la mémoire des vérités à l'entendement en est une autre... J'appelle *méditation*, raisonner beaucoup avec l'entendement, de la manière suivante... » Et, après avoir donné un bref exemple de cette méditation discursive, elle reconnaît que le plus ordinairement l'âme déjà élevée à la parfaite contemplation ne pourra pas pratiquer une semblable oraison (lo mas ordinario no podrá). « Mais, ajoute-t-elle, cette âme n'aura pas raison si elle prétend ne pouvoir s'arrêter à ces mystères : elle pourra toujours y penser, mais d'une manière plus parfaite ; l'entendement se les représente et ils sont gravés dans la mémoire, de telle sorte que rien que de voir le Sauveur au jardin, à terre, avec cette affreuse sueur, cela suffit non seulement pour une heure, mais pour bien des jours, regardant *d'une simple vue* qui Il est et combien nous avons été ingrats pour si grande peine... Cela, l'oraison la plus haute ne l'empêchera pas de le faire ; et je n'estime pas que ce soit une chose bonne pour elles que de ne pas s'exercer souvent à cela... » (20).

Manifestement, ce que la sainte recommande là à ces âmes incapables de méditer, c'est une oraison contempla-

(20) *Moradas*, VI, cap. 7, n. 7 ss. : « Hay algunas almas... que como N. S. los llega a dar contemplación perfecta, querríanse siempre estar allí, y no puede ser ; mas quedan con esta merced del Señor de manera que después no pueden *discurrir* en los misterios de la Pasión y de la vida de Cristo como antes. Sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro... Llamo yo meditación al discurrir mucho con el entendimiento de esta manera... De solo ver al Señor caído con aquel espantoso sudor en el Huerto, aquello le basta para no sólo una hora, sino muchos días, *mirando con una sencilla vista* quién es y cuán ingratos hemos sido a tan gran pena... Que yo sé que no lo impedirá la muy subida oración ; y no tengo por bueno que no se ejercite en esto muchas veces... ». Il faut lire tout le chapitre. On le trouvera fort bien commenté par le R. P. Juan Vicente, C. D., dans sa *Carta abierta sobre la contemplación adquirida*, Pampelune, 1925, p. 45 ss., où sont apportés aussi d'autres textes de la sainte dans le même sens.

tive, sans raisonnement, ni discours; et c'est aussi une oraison acquise, puisque l'âme pourra l'exercer toutes les fois qu'elle voudra s'appliquer à l'oraison, même quand lui sont soustraites les grâces infuses d'union parfaite, dont elle a été déjà favorisée.

C'est toutefois au sujet de la pensée du docteur mystique saint Jean de la Croix, qu'il y a le plus de divergence dans les interprétations. Le pivot de la controverse est la doctrine de la *Montée du Carmel* sur la *contemplation de foi* et le sens à donner aux trois signes classiques donnés par le saint au livre II, chapitre 11, pour le passage de la méditation à la contemplation.

Parmi les interprètes de ce traité, en effet, certains tiennent comme indubitable que, là comme ailleurs, le saint parle de la contemplation infuse, la seule qu'il connaisse; et que, par conséquent, dans tout le livre il n'est question que de l'entrée dans la vie proprement mystique et passive. D'autres, au contraire, pensent que la différence essentielle entre la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* est que la première traite de la purification de l'âme (de la *nuit* des sens et de l'esprit, suivant le vocabulaire du saint) *active*, et la seconde de la purification ou nuit *passive;* par suite, le terme de la *Montée* est la contemplation acquise, celui de la *Nuit* les premiers degrés de la contemplation infuse. Et les trois signes décrits et expliqués dans les chapitres 11 et 12 du livre II, indiquent non le moment où Dieu va, par un bienfait totalement gratuit, élever l'âme à la contemplation infuse, mais bien le moment où « il convient que l'âme abandonne le travail de la méditation discursive » (c. 11, n. 9) et use librement du simple regard amoureux sur Dieu, dans cette contemplation de foi qui est réellement, bien que le mot n'y soit pas, une contemplation acquise.

Cette seconde interprétation, dont on trouvera la justification détaillée dans les articles du P. Eugène de Saint-Joseph (21), me semble s'imposer à quiconque suit tout le

(21) Monte Carmelo, 1928, p. 155 ss.

développement des deux livres, la *Montée* et la *Nuit*. Elle s'impose déjà rien qu'à comparer attentivement la manière dont le saint Docteur introduit et explique les trois signes de la *Montée* et ceux, assez semblables, du chapitre 9 de la *Nuit obscure* : ici il ne s'agit plus de conclure de ces signes qu'on doit laisser la méditation, mais de discerner, grâce à eux, quelle est la nature, l'origine, de la sécheresse dans laquelle se trouve l'âme, et qui lui rend toute méditation impossible; c'est la passivité très nette, tandis que dans la *Montée*, c'est l'âme qui activement passe du discours au simple regard. On notera aussi comment, dans la *Montée*, quand, au chapitre 12, n. 2, le saint veut expliquer pourquoi l'âme ne peut plus trouver de goût aux raisonnements de la méditation, il nous rappelle que la répétition des actes engendre en nous des habitudes, que, par conséquent, à force de répéter les actes de connaissance amoureuse de Dieu, qui sont le but des raisonnements de la méditation, il se forme dans l'âme un état habituel de cette connaissance amoureuse (état du reste que Dieu aurait pu produire dans l'âme sans ces actes, par une grâce de contemplation); et dès lors l'âme, ayant à sa disposition, sans effort ce qu'elle cherchait autrefois dans le pénible travail de ses raisonnements, ne trouve plus goût à les reprendre. N'est-ce pas là tout le processus de la contemplation acquise ?

Je n'ajouterai qu'une remarque, sur laquelle insiste avec raison le P. Eugène de Saint-Joseph (22), à savoir que, des deux sortes de contemplation que les mystiques, à la suite des anciens, ont coutume de distinguer, contemplation affirmative et contemplation négative, saint Jean de la Croix ne s'occupe guère que de la seconde. La première, on le sait, s'élève vers Dieu par la vue de ses traces et de ses images dans les créatures, ou en s'attachant aux mystères de la vie du Christ; la seconde en niant, en écartant de l'Etre infini toutes les limitations et imperfections insépa-

(22) Monte Carmelo, 1928, p. 105 ss.

rables de toute perfection créée, si haute soit-elle, en rejetant toute image, toute notion finie, pour s'arrêter dans la pensée confuse de Dieu lui-même, dépassant tous nos concepts. Le saint Docteur n'exclut nullement la contemplation affirmative, mais il ne s'y arrête pas, pour s'attacher à la négative dont il parle sous le nom de *contemplation de foi*, plus haute, bien que restant acquise. Et ce n'est pas sans raison. Ni la théorie, ni la pratique de la contemplation affirmative ne présentent de grandes difficultés : n'est-elle pas une suite naturelle de la méditation bien faite ? peu exposée aux illusions et aux dangers ? Il en va autrement de la contemplation négative : elle offre plus de difficultés à l'âme qui, devant abandonner pour elle la méditation, aura, dans les débuts au moins, l'impression de rester oisive ; en même temps il y a plus de danger si on tente trop tôt d'y passer, car alors, comme le dit le saint « laissant la méditation... et n'ayant pas encore cette attention générale amoureuse à Dieu qui est la contemplation, l'âme restera dans la vide, sans aucune occupation de Dieu ». D'où l'importance capitale, dans ce cas, des signes donnés par le saint.

Mais aussi cette place faite par lui à la contemplation négative nous explique bien comment les Quiétistes ont pu facilement établir une confusion entre cette contemplation de saint Jean de la Croix et la leur. Ne tenant compte que de sa partie négative, la suppression des images et des concepts distincts, ils négligeaient cet acte essentiel d'attention amoureuse qui est le constitutif propre de cette contemplation négative, et en venaient ainsi à leur folle suspension de toute espèce d'acte ; tandis que le Saint, je le rappelais à l'instant, faisait la plus grande attention à ce que l'âme ne suspendît pas les actes précédemment exercés, avant d'être devenue capable de pratiquer cette contemplation de foi.

Quant au *mot* de contemplation acquise, Molinos en a abusé exactement comme il l'a fait de tous les autres termes du vocabulaire mystique : oraison de quiétude, passivité, abandon...

Ce que l'Eglise a condamné, c'est donc la contemplation acquise des quiétistes, vide de tout acte de foi ou de charité, dans laquelle l'âme prétend d'elle-même, sans un appel manifeste de Dieu, se maintenir dans une passivité absolue. Mais Innocent XI n'a nullement entendu condamner la contemplation acquise telle que l'avaient enseignée depuis le début du XVII[e] siècle, les principaux théologiens des Carmes déchaussés, Thomas de Jésus, Joseph de Jésus-Marie, Joseph du Saint-Esprit le Portugais, Philippe de la Sainte-Trinité... et avec eux bien d'autres, comme le chartreux Molina, le mineur conventuel Brancati de Lauria, le dominicain Vallgornera, le bénédictin Alvarado, le jésuite Villanueva (23).

Que cette contemplation n'a pas été condamnée, cela seul suffirait à le prouver qu'elle est admise par ceux-là mêmes qui, comme Segneri dans sa *Concordia* (24), ont été les premiers et les plus redoutables adversaires de Molinos et de son quiétisme, et par ceux aussi qui, l'erreur une fois condamnée, en ont écrit les réfutations les plus énergiques et les plus solides, comme Honoré de Sainte-Marie, Scaramelli ou l'évêque de Narni, Terzago (25).

En quoi la doctrine du Carmel réformé différait de celle que l'Eglise condamnait, un an à peine après la condamnation, Jean de l'Annonciation, le principal parmi les célèbres

(23) En plus des auteurs indiqués plus haut, note 13: José de Jesus Maria, *Subida del alma a Dios*, I, c. 21; Iosephus a Spiritu Sancto (Quiroga), *Enucleatio mysticae theologiae*, Quaest. prooem. 6 et 11 (éd. 1927, p. 8 et 21); Philippus a SS. Trinitate, *Summa mysticae theologiae*, II, tr. 1, disc. 2, a. 2; Brancatus de Laurea, *De Oratione christiana* (1687), opusc. III, cap. 10-15; Thomas de Vallgornera, *Mystica theologia D. Thomae* (1662), q. 3, disp. 1, a. 4 (n. 509 ss.).

(24) P. Segneri, S. I., *Concordia tra la fatica e le quiete nell'oratione*, 1680, P. I, c. 2 et 5 (éd. Bologna, 1681, p. 15 et 36). Même doctrine dans le premier ouvrage publié contre Molinos, G. Bell'Huomo, S. I., *Il pregio e l'ordine dell'orazioni*, Modena, 1678, c. 5; Di due sorti di contemplatione, p. 80 ss.

(25) Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères... sur la contemplation*, 1708, I, 1. — Scaramelli, *Direttorio mistico*, 1754, II, c. 7-9. — Nic. Terzago, *Theologia historico-mystica*, 1764, disp. 7, n. 3, p. 44.

Salmanticenses, le montrait lumineusement et péremptoirement dans une *Consultatio*, récemment retrouvée et éditée, qui est peut-être ce qui a jamais été écrit de meilleur sur cette contemplation acquise; et, trente ans plus tard, la même doctrine était enseignée et vigoureusement défendue par le grand *Cursus Theologiae Scholastico-Mysticae* de Joseph du Saint-Esprit dans lequel vient se résumer toute la tradition de l'école carmélitaine (26).

Ces quelques faits brièvement rappelés ne sauraient évidemment pas constituer un exposé de l'argument de tradition en faveur de la contemplation acquise : je l'ai déjà dit, l'étude de cette tradition est trop complexe et trop délicate pour être faite en quelques pages. Mais, du moins, ces indications suffisent-elles pour montrer qu'on ne saurait valablement opposer à la contemplation acquise une fin de non-recevoir préalable au nom de la tradition.

Nous pouvons donc librement estimer que les enseignements de ces grands théologiens du XVII[e] et XVIII[e] siècles sur la contemplation acquise, loin de constituer une altération de la vraie tradition spirituelle catholique, ont été, au contraire, un progrès non moins important que légitime de cette tradition.

Et il sera permis de regretter les efforts faits aujourd'hui par certains excellents écrivains pour amener l'abandon de cette distinction entre contemplation acquise et contemplation infuse. Devant l'acrimonie, qu'on ne saurait assurément trop déplorer, de certaines controverses sur ce sujet, on propose de jeter à la mer le Jonas qui a été cause de ces tempêtes, le terme de contemplation acquise, et de revenir à l'usage du mot contemplation tel que nous le constatons chez les Pères et au Moyen âge.

On ne peut, hélas ! que répéter le vieil adage des juristes : *Factum infectum fieri nequit*. Nous ne pouvons plus faire

(26) Ioannes ab Annuntiatione, *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, Madrid, 1927. — Iosephus a Spiritu Sancto, *Cursus theologiae scholastico-mysticae*, t. I, Mystica Isagoge, IV, n. 22 ss., ed. nova a P. Anastasio, p. 93.

aujourd'hui que cette distinction de deux contemplations n'ait pas été enseignée, qu'elle n'ait pas été mêlée aux controverses du Quiétisme et aux discussions récentes. Revenir à l'usage indéterminé du mot contemplation tel que nous l'avons constaté avant le XVII[e] siècle, n'est plus possible : il faut admettre ou rejeter la légitimité de cette distinction. A vouloir en faire abstraction, on se condamne fatalement à l'équivoque et à la confusion des idées : théoriquement, on étendra le sens du mot selon l'usage ancien, et pratiquement on s'oubliera souvent à l'employer dans le sens exclusif de contemplation infuse, au grand détriment de la précision, et même de l'exactitude doctrinale (27).

On a contesté du moins l'importance de cette distinction, en raison du fait que la contemplation acquise est fort rare, et constitue une simple étape, vite franchie, entre la méditation et la contemplation infuse : dès que l'âme, par un fervent exercice de l'oraison discursive s'est élevée à cette contemplation acquise, Dieu, la prévenant de ses grâces, la fait passer à l'étape plus haute de la contemplation infuse.

Il est certain que, si la contemplation infuse est selon la doctrine de beaucoup de théologiens, le terme normal de toute vie intérieure fervente, la contemplation acquise ne peut être qu'une étape. Mais même dans ce cas, et quelle que soit en fait la durée ordinaire de cette étape (ce sur quoi il sera toujours difficile et risqué de formuler un jugement quelque peu précis), il reste que c'est là un pas important

(27) Veut-on un exemple de ces confusions dans un ouvrage qui contient tant de choses excellentes? Dom LOUISMET écrit dans le même volume, *La Vie mystique*, Paris, 1922 : « La théologie mystique est d'ordre expérimental. C'est un phénomène qui se passe dans *toute âme fidèle et fervente*... La plus humble prière, le plus petit acte de religion, pourvu qu'ils soient accomplis dans l'esprit qu'ils comportent, sont des actes mystiques... » (Préface, p. 10, 13). Et, plus loin, c. 7, p. 114 : « La vie mystique est une *perception de la Sainte Trinité*. Cette perception est d'ordre *expérimental*. Quoique obscure elle est d'une intense réalité... Pour le non-mystique, le mystère de la Sainte Trinité est tout simplement objet de croyance... ». On peut, nous l'avons dit plus haut, étendre le terme de *vie mystique* à toute vie chrétienne ; mais alors il faut éviter de caractériser cette vie par une *connaissance expérimentale de la T.-S. Trinité*, qui est une des grâces les plus élevées de la contemplation infuse.

à double titre : et parce que là se trouve pour l'âme le passage de la prière discursive et raisonnante à la prière proprement contemplative, et aussi parce que cette étape constitue en ce qui nous concerne la disposition la plus prochaine dans laquelle nous puissions nous mettre pour recevoir les grâces de la contemplation infuse, et par là une sorte de titre particulier à les recevoir de la miséricorde divine.

A fortiori pour ceux qui ne croient pas que toute vie intérieure fervente doive aboutir à la contemplation infuse, la contemplation acquise aura une importance très grande, puisqu'elle constituera pour beaucoup d'âmes, non seulement une étape importante, mais la forme définitive de leur vie d'oraison ici-bas.

On peut donc, me semble-t-il, avec le P. Wenceslas dans le passage cité au début de ce chapitre, faire à saint Jean de la Croix et à ses fils un mérite insigne d'avoir mis en lumière et expliqué avec pénétration cette existence, à côté de la contemplation infuse, d'une contemplation véritablement acquise.

CHAPITRE III

L'APPEL A LA CONTEMPLATION INFUSE : LE PROBLÈME RÉEL ET LA TRADITION

La controverse actuelle sur plusieurs questions de mystique, particulièrement sur l'appel, universel ou non, des chrétiens à la contemplation infuse, n'est pas sans avoir produit chez nombre de personnes un état de trouble ou tout au moins de malaise. Beaucoup d'âmes, croissant en jardins relativement fermés et n'entendant guère qu'un seul son de cloche, à peine accompagné de quelques lointaines dissonnances facilement dédaignées, marchent en paix dans la voie tracée par leurs guides ; mais de ces controverses entre théologiens des échos plus nets, tantôt prudemment atténués, tantôt au contraire bruyamment amplifiés, vont se multipliant dans les ouvrages et les revues destinés à l'édification des fidèles, d'où chez beaucoup d'autres âmes, âmes de religieux et religieuses, de fidèles pieux, de prêtres même, une impression pénible.

D'un côté, en effet, ces âmes ont été habituées à considérer les grâces mystiques proprement dites, les dons de la contemplation infuse, comme de divines privautés réservées à un nombre relativement restreint de chrétiens privilégiés, appelés par un libre choix de Dieu à marcher dans cette

voie plus magnifique; des maîtres, des auteurs spirituels qui avaient toute leur confiance, qui se présentaient à elles avec toutes les approbations de l'Eglise, avec toute l'autorité d'une tradition éprouvée, consacrée par d'abondants fruits de sainteté, leur avaient donné comme règle de conduite : ces grâces de haute contemplation que vous admirez chez une sainte Thérèse ou un saint François d'Assise, tenez-les comme un puissant moyen dont Dieu se sert pour élever les âmes à la haute sainteté, et donc, si jamais Dieu vous en communiquait quelque chose, recevez-le avec une immense reconnaissance et abandonnez-vous sans réserve à cette action de la grâce en vous; mais, comme ce n'est pas la seule voie de la sainteté, que ces grâces sont données par Dieu à qui il lui plaît, sans que nous puissions rien faire pour les mériter ou nous y préparer autrement qu'en enlevant les obstacles, attachez-vous, dans votre vie spirituelle, à ce qui est plus à votre portée, dépend davantage de vous et vous sera toujours nécessaire, quelle que soit la voie par laquelle Dieu vous conduira : abnégation de vous-même, union à Dieu par la prière commune, par la fidélité aux inspirations ordinaires de la grâce, aux devoirs de votre vocation. Là vous vous sanctifierez humblement, sûrement et efficacement, à l'abri des illusions qui se glissent trop souvent dans les désirs d'une voie plus haute, que peut-être Dieu ne vous destine pas, et à laquelle il vous fera facilement monter lui-même s'il le veut.

D'un autre côté, des voix non moins autorisées, parlant au nom de traditions non moins vénérables, non moins riches en exemples de sainteté admirables, répètent aux mêmes âmes, avec une impressionnante force de conviction et d'affirmation : les grâces de contemplation infuse sont le centre vers lequel tout converge dans la vie spirituelle et duquel rayonnent tous les véritables fruits de sainteté et d'apostolat; c'est là l'enseignement indubitable de toute la tradition authentique des maîtres de la vie intérieure catholique. Depuis deux ou trois siècles, ce sont des craintes exagérées d'illusions possibles, des idées étroites, plus sou-

cieuses d'empirisme terre à terre que de pleine vérité dogmatique, qui ont obscurci chez nombre d'auteurs spirituels, même parmi les plus écoutés, l'intelligence de cette vraie doctrine traditionnelle, et c'est ainsi qu'on en est venu à briser l'unité foncière de la vie spirituelle, à parler de voies ordinaires et de voies extraordinaires, à maintenir les âmes dans la médiocrité d'aspirations bornées et resserrantes, au lieu de leur ouvrir toute grande l'unique et magnifique voie de l'union à Dieu dont le couronnement normal, voulu par Dieu pour toutes les âmes pleinement fidèles à ses avances, sont les grâces suprêmes de l'union transformante et du mariage spirituel. C'est donc vers ce but que doivent se porter sans cesse vos regards et vos désirs. Sans grâce de contemplation infuse, pas de sainteté possible; Dieu sans doute reste le maître de donner quand il veut ces grâces qui ne dépendent en rien de nos efforts, mais il ne les refusera, sauf quelques cas exceptionnels, à aucune âme pleinement généreuse à son service...

Qui écouter dans ce débat ? N'a-t-on pas eu raison d'écrire récemment « qu'il serait, à l'heure actuelle, singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles, si s'accréditait l'opinion, d'après laquelle il y aurait dans l'Eglise deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne. L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec un pareil dualisme... (1) ? »

Un pareil état de choses serait, en effet, extrêmement dommageable, et un tel dualisme n'est pas compatible avec les exigences de l'orthodoxie tant spéculative que pratique : aussi bien je ne crois pas que personne songe un instant à l'accepter et à en prendre son parti. Mais pour écarter ce danger il y a deux voies possibles : ou bien mettre en plein relief l'accord foncier des diverses écoles spirituelles

(1) P. Albert Valensin S. J., *L'objet propre de la théologie spirituelle*, Nouv. Revue Théologique, 1927, p. 191.

sur les questions vraiment *essentielles* de la vie intérieure et réduire les divergences doctrinales réelles qui subsistent entre elles à leurs justes proportions de débats somme toute secondaires; ou bien, au contraire, accepter comme un fait les oppositions de pensée telles qu'elles frappent à première vue; plutôt que de s'embarrasser à chercher comment on pourrait préciser et rapprocher les manières de voir, souligner avec insistance ce qu'on a constaté de continuité traditionnelle dans une de ces opinions, prendre comme un bloc cette école avec ses doctrines, ses points de vue, toute sa synthèse spirituelle et l'imposer comme seule traditionnelle, en faisant reculer les autres au simple rang de doctrines provisoirement tolérées, mais nettement en dehors du grand courant traditionnel. Pour qui suit un peu les publications récentes de spiritualité, il est difficile de ne pas constater que, pratiquement, chacune de ces deux voies a ses partisans déterminés. Pour qui aura lu les chapitres précédents, il est facile de savoir ce que nous pensons de ces deux manières d'obtenir la nécessaire unité doctrinale « sur les questions vraiment essentielles de la vie intérieure ». Il ne semble pas excessif de dire que, dans une large mesure, la responsabilité du malaise signalé à l'instant revient aux auteurs, souvent excellents, qui, de la meilleure foi du monde et avec les meilleures intentions, se sont attachés par dessus tout à mettre en lumière, à accuser jusqu'à l'exagération, les différences d'opinions et oppositions de tendances : convaincus inébranlablement de la vérité de celle qu'ils défendaient et de son identité substantielle avec la tradition catholique elle-même, ils se sont facilement laissés entraîner pour mieux la propager et la défendre à souligner les contrastes et à ne tenir guère compte que des divergences...

Il ne sera donc pas inutile, sans doute, de consacrer quelques pages à examiner successivement, touchant la question précise de l'appel à la contemplation infuse :

1° A quoi se réduit aujourd'hui la divergence doctrinale réelle entre les théologiens catholiques; 2° dans quelle me-

sure cette divergence réelle porte sur un point essentiel de la vie intérieure; 3° quelle possibilité il y a actuellement de trancher ce débat réel, d'une façon ferme et définitive, par un appel à l'autorité de la tradition; 4° où est, puisqu'il n'y a jamais de fumée sans feu, la raison vraie et profonde de l'acuité des discussions présentes.

I. — Quelle est l'étendue des divergences doctrinales réelles ?

Tous les chrétiens sont-ils appelés au don de la contemplation infuse ? ou bien, au contraire, y a-t-il bifurcation de la vie spirituelle, deux voies pour arriver à la haute sainteté, celle des grâces ordinaires et celle des grâces extraordinaires, comme il est possible de se sanctifier dans des vocations diverses, dans la vie de mariage ou dans la vie religieuse ? N'est-ce point là une question essentielle dont la solution commande toute la vie spirituelle ? et peut-on nier qu'à la question ainsi posée soient données aujourd'hui encore des réponses diamétralement opposées ?

Est-ce bien sûr cependant ? Si, en effet, on ne se laisse pas arrêter par les broussailles des différences multiples dans le vocabulaire ou la manière d'aborder les questions, on constatera assez facilement que tout le monde est d'accord sur les points suivants :

1° La sainteté actuelle d'une âme se mesure au degré de grâce sanctifiante qu'elle possède, et, la perfection de la vie qu'elle mène, à l'empire toujours plus complet d'une charité théologique toujours plus intense sur tous les actes de cette vie. Il pourra y avoir des moyens différents employés par Dieu et par l'âme même sous la direction de sa grâce, pour faire croître cet empire de la charité, des manifestations diverses de cette charité. Il n'y a pas deux espèces de charité théologique, ni par conséquent deux espèces de sainteté. Tout le monde admet l'unité foncière de la vie spirituelle.

2° Pour arriver à un haut degré de sainteté, à une perfection de vie éminente, une âme a besoin de grâces particulières, plus abondantes, plus fortes que celles qui lui suffiraient pour une vie simplement bonne et pour la simple persévérance en état de grâce, avec les progrès inséparables de cette persévérance. A ces grâces particulières doit correspondre du côté de l'âme une fidélité et une docilité toujours plus complètes, aboutissant à une emprise toujours plus grande de l'action de la grâce sur tous les actes de sa vie. Cette action continue de la grâce pourra revêtir diverses formes, l'âme pourra en avoir conscience à des degrés très différents : personne ne prétend qu'il puisse y avoir de haute sainteté sans elle, sans une augmentation par conséquent, consciente ou non, mais toujours réelle, de la passivité de l'âme vis-à-vis de Dieu.

3° Un des effets de cette action de la grâce dans les âmes saintes sera toujours une union de pensée et de volonté avec Dieu sans cesse plus constante, jusqu'à devenir habituelle; une connaissance plus réelle, plus intime, des vérités surnaturelles, un sens plus profond des choses de la foi. Cette pénétration du surnaturel dans la vie de l'âme pourra être consolée ou aride, l'envahir irrésistiblement tout entière, ou se réaliser douloureusement, parmi les tentations et les pensées importunes de la surface, pour ne faire sentir sa plénitude que dans le fond le plus retiré, à l'insu même de cette âme. Personne en tout cas ne prétend que puisse être sainte une âme d'où Dieu est souvent absent, qui n'a l'intelligence ni de la croix, ni de la souveraine majesté de Dieu, ni de son amour infini...

4° Pas de sainteté par conséquent sans une vie de prière fervente, profonde, de plus en plus continuelle : prière mentale toute simple soutenue par d'interminables prières vocales, psaumes ou rosaire, ou prière faite de continuelles aspirations vers Dieu, ou entretien ininterrompu au milieu des occupations, ou contemplation silencieuse...; quelle qu'en soit la forme, ce sera, de l'aveu de tous, chez les

âmes saintes, un caractère essentiel qui se retrouvera toujours.

5° Pas de sainteté non plus sans une purification intime et rigoureuse de l'âme, purification à laquelle ne sauraient suffire les efforts personnels, même les plus généreux, mais qui, elle aussi, aura toujours un caractère passif. Dieu interviendra par des épreuves qui seront ou surtout intérieures, ou surtout extérieures, qui pourront être de durée très inégale, apparaître plus ou moins aux yeux des hommes, qui toujours s'adapteront à la vocation particulière de chaque âme : mais ces *Nuits*, dont saint Jean de la Croix a si bien décrit une forme, se retrouvent, sous cette forme précise ou sous une autre, dans tous les itinéraires vers la sainteté. Ceci encore personne ne le nie (1).

6° Même accord, en revanche, pour reconnaître que la sainteté la plus haute peut orner une âme sans le secours de certains dons que tous qualifient d'extraordinaires, les visions, révélations, paroles intérieures, et sans présenter à aucun degré les phénomènes d'extase, ou à plus forte raison de lévitation, stigmatisation, etc. Personne aujourd'hui, pas plus le P. Poulain ou Mgr Farges que le P. Garrigou-Lagrange ou M. Dimmler, ne confond ces dons et ces phénomènes avec la contemplation infuse : certains pourront ranger celle-ci parmi les grâces « extraordinaires » non nécessaires à la sainteté, ou estimer qu'à un certain degré d'intensité cette contemplation a pour *conséquence* ordinaire, pendant un certain temps, des phénomènes d'extase... Personne encore une fois ne confond aujourd'hui les deux choses. Il n'en a pas toujours été ainsi, au Moyen âge ou au XVI[e] siècle surtout ; mais actuellement la distinction semble bien définitivement acquise, et il est vraiment

(1) Voilà pourquoi autre est la question de l'appel à la *vie mystique* et celle de l'appel à la *contemplation infuse* : sur la première il ne me paraît y avoir aucune divergence de doctrine réelle, mais seulement des différences dans l'emploi plus ou moins large du mot mystique. Voir l'article de M. J. MARITAIN, reproduit dans *Perfection et contemplation* du P. GARRIGOU-LAGRANGE, II, p. [59] ss. et les remarques faites plus bas, ch. IV.

regrettable que trop souvent certains polémistes cherchent inconsciemment à se faciliter leur tâche en prêtant gratuitement à leurs adversaires l'oubli de cette distinction fondamentale (2).

7° L'accord n'est pas moins complet à reconnaître que la contemplation infuse est un puissant principe de sanctification pour les âmes à qui Dieu la donne (3) et que, par

(2) On me permettra d'en relever ici un exemple dans un article des *Nouvelles religieuses* (15 janvier 1924, p. 25): « Depuis le XVII^e^ et XVIII^e^ siècle, dit-on, plusieurs auteurs *distinguant à peine la contemplation infuse et l'union à Dieu qui s'ensuit, de certains phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner comme les visions, les paroles intérieures, le ravissement,* ont enseigné que la contemplation infuse est elle-même extraordinaire et que toutes les âmes généreuses n'y sont pas appelées, qu'on peut même en droit et en fait arriver à une très haute sainteté sans avoir reçu ce don de contemplation. Cette opinion, qui fut celle de Rodriguez et de Scaramelli, compte parmi ses représentants, les PP. Poulain et de Maumigny S. J., et Mgr Farges... » Or, dans les trois chapitres que Rodriguez consacre à distinguer la contemplation infuse de l'oraison ordinaire (*Ejercicio*, I, trat. 5, c. 4-6), il ne parle pas une fois de visions, révélations, etc. Scaramelli confond si peu les deux catégories de grâces qu'il leur consacre deux traités différents de son *Direttorio* (tr. III sur l'union mystique et tr. IV sur les révélations; c'est au ch. 32 du traité III qu'il examine si on peut désirer l'union mystique, et au ch. 22 du traité II sur la contemplation en général, qu'il enseigne que la contemplation n'est pas nécessaire à la perfection, n. 262-263). Quant au P. Poulain et au P. de Maumigny, ils marquent si fortement la distinction entre les deux ordres de grâces, le P. Poulain en particulier sépare si nettement le désir légitime de la contemplation infuse et celui présomptueux des visions, qu'on a peine à croire qu'à moins de ne les avoir jamais ouverts, on puisse leur prêter une pareille confusion. Pour ce qui est enfin de Mgr Farges, c'est la division même de son livre en deux parties qui sépare complètement: 1° *le phénomène essentiel de la vie mystique, l'oraison infuse de complation,* et 2° *les phénomènes accidentels et merveilleux, visions, révélations, extases,* etc. De pareilles inexactitudes sont doublement regrettables quand c'est devant le grand public, incapable de contrôle, qu'elles aboutissent ainsi à faire dire aux gens le contraire de ce qu'ils enseignent. — Tous admettent que les *extases* ne sont pas nécessaires à la sainteté; car ceux qui, avec le P. Poulain, estiment qu'elles se produisent à peu près nécessairement à un certain degré de la contemplation infuse, nient en même temps que cette contemplation soit nécessaire pour la sainteté.

(3) Et que Dieu l'accorde à ces âmes d'abord en vue de leur propre sanctification: ceux même qui, comme Mgr Waffelaert (*Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique*, Bruges, 1927, p. 45), qualifient le plus nettement de grâces *gratis datae* les lumières produisant la « con-

conséquent, elle est, en elle-même, souverainement désirable. On pourra différer d'avis sur l'opportunité d'exciter un tel désir dans toutes les âmes, en raison des inconvénients qu'il peut avoir indirectement : personne ne nie que, pris en lui-même, un tel désir ne soit bon et légitime, comme le désir de toute autre grâce devant beaucoup aider notre sanctification.

8° Si nous passons sur le terrain des faits concrets, nous constatons encore l'accord pour appliquer le terme de *contemplation infuse* aux formes d'oraison mentale décrites par sainte Thérèse dans les trois dernières *Moradas* de son *Château intérieur*, et généralement nommées oraisons d'*union* (union pleine, *Moradas V;* union extatique ou fiançailles spirituelles, *Moradas VI;* union transformante ou mariage spirituel, *Moradas VII*). Beaucoup étendront cette dénomination de « contemplation infuse » aux quatrièmes *Moradas*, à l'oraison de quiétude, ou même de simplicité, ou même plus largement encore; tous ne définiront pas de même ces diverses oraisons et ne distingueront pas les mêmes degrés... Je ne crois cependant pas que personne aujourd'hui se refuse à admettre qu'il existe un type particulier d'oraison mentale répondant substantiellement à ces descriptions de sainte Thérèse, se retrouvant, pour les traits essentiels, dans les descriptions et classifications diverses d'une foule d'auteurs spirituels, et que l'usage actuel désigne sous ce nom de « contemplation infuse ».

9° On pourrait presque parler encore d'accord complet pour dire que le don de cette contemplation infuse ne peut être objet de mérite proprement dit, *ex condigno*, de la part

templation infuse dans le sens strict », n'en affirment pas moins fermement le but et le rôle sanctificateur de cette contemplation et n'en permettent pas moins expressément aux âmes de la désirer et même de la demander. Tout en qualifiant cette contemplation d'*extraordinaire*, ils la regardent comme une voie absolument *normale*. Ceux qui nient l'universalité de l'appel à cette contemplation ne la regardent pas pour autant comme une voie *anormale*, ils nient seulement que ce soit la *seule voie normale* vers la sainteté.

des chrétiens : le P. Arintero dit bien qu'il y a un degré dans la croissance en nous de la grâce sanctifiante et des dons infus qui l'accompagnent, où la contemplation infuse se produit inévitablement ; d'autres disent bien aussi qu'il y a un point de croissance spirituelle au delà duquel l'âme ne peut plus avancer sans le secours de la contemplation infuse. Je crois cependant que, d'une façon très générale, ceux même qui, comme le P. Garrigou-Lagrange, affirment avec le plus de fermeté l'appel de toutes les âmes à cette contemplation infuse, maintiennent non moins fermement la souveraine liberté de Dieu dans le choix du moment où il accordera cette grâce à chaque âme. Et, par conséquent, lorsqu'il est question d'*appel universel* à ce don, il ne s'agit bien entendu que d'appel *éloigné*, non d'appel *immédiat* ou même *prochain :* une âme ayant correspondu avec pleine générosité aux grâces reçues sera-t-elle toujours appelée, tôt ou tard, mais sûrement si sa vie se prolonge dans les limites ordinaires, à cette grâce de contemplation infuse ?

Même ainsi posée et après les précisions qui précèdent, la question est encore complexe et renferme plusieurs problèmes distincts, qui ne sont pas également au premier plan des controverses actuelles. Autre est la question : la contemplation infuse est-elle nécessaire en droit ou au moins en fait pour arriver à une haute sainteté ? et autre la question : toutes les âmes chrétiennes sont-elles appelées à la contemplation infuse ? La réponse aux deux questions ne sera nécessairement la même qu'en supposant comme certain que toutes les âmes chrétiennes sont appelées, au moins de façon éloignée, à la haute sainteté. Or ce dernier problème n'est guère abordé directement dans nos controverses. La solution n'en est pourtant ni évidente, ni facile.

La tradition catholique, en effet, nous enseigne avec une clarté et une fermeté croissantes que nul adulte ne sera privé de la béatitude éternelle, de la vision intuitive de Dieu, s'il ne s'en est personnellement rendu indigne par un péché mortel : donc tous les hommes, *a fortiori* tous les chrétiens, sont appelés à recevoir toutes les grâces né-

cessaires pour obtenir leur salut; toute âme coopérant fidèlement aux grâces déjà reçues, peut infailliblement compter sur celles qui lui seront nécessaires pour persévérer et mourir en grâce avec Dieu. Mais autre chose sont les grâces nécessaires pour persévérer dans la grâce sanctifiante, autre chose les grâces, bien plus grandes et toutes particulières, nécessaires pour arriver à la haute sainteté. Dieu qui a révélé sa volonté de sauver tous les hommes, a-t-il aussi révélé sa volonté de les conduire également tous, en tant qu'il dépend des avances de sa grâce, à la haute sainteté ?

Il faut bien le dire : les éléments manquent pour une réponse affirmative ferme, vu le silence de la tradition qui seule pourrait nous apporter des signes de cette volonté divine. Du reste, à la serrer de près, cette question de l'appel de toutes les âmes à la haute sainteté, devient difficile à formuler clairement. « Dieu conduira à la haute sainteté toutes les âmes pleinement fidèles aux grâces déjà reçues; aucune âme baptisée ne restera en deçà de ces sommets, si sa vie se prolonge normalement, que par suite de ses propres infidélités qui l'auront privée des grâces plus abondantes par lesquelles Dieu aurait répondu à plus de générosité de sa part. » Mais qu'est-ce à dire ? Aucune âme, en dehors de la Très Sainte Vierge, n'a jamais correspondu pleinement à toutes les grâces reçues, et l'Eglise nous enseigne qu'il est impossible, sans privilège tout à fait exceptionnel, d'éviter tout péché véniel. Quelle sera donc cette mesure de fidélité au-dessous de laquelle la Providence de Dieu ne garantira plus les grâces de haute sainteté, comme elle garantit les grâces de salut à toute âme qui n'a pas commis de péché mortel personnel ?

Le problème réel sur lequel se divisent les théologiens est donc celui-ci : le don de la contemplation infuse est-il nécessaire pour parvenir à la haute sainteté ? ou mieux : est-il possible que quelqu'un arrive à la haute sainteté sans avoir reçu ce don ? Mieux encore, pour séparer plus nettement le problème réel des questions de vocabulaire : y

a-t-il des dons de contemplation infuse, savoir les oraisons correspondant substantiellement aux trois dernières demeures de sainte Thérèse, sans lesquels il peut arriver *en fait* qu'une âme atteigne la haute sainteté (4) ? En effet, le nom de contemplation infuse est souvent étendu à des formes d'oraison mentale, d'union habituelle à Dieu, d'esprit surnaturel, s'identifiant en réalité avec les éléments essentiels de toute sainteté admis universellement et rappelés plus haut sous les numéros 2° à 5°. Pour constater la divergence réelle, il nous faut donc nous en tenir à ces formes de haute oraison que tous qualifient de contemplation infuse.

Toutefois, là encore la question va bifurquer une dernière fois en se greffant sur un autre problème, savoir celui de la nature de cette contemplation infuse.

On le sait, en effet, il y a deux manières de concevoir celle-ci, suivant qu'entre elle et les oraisons qui l'ont précédée, on met une différence d'*espèce* ou seulement de *degré*. Différence de degré, si elle est séparée de ces oraisons plus communes par la simple intensification, le caractère devenu prédominant d'éléments qui se retrouvaient à quelque degré, à certains moments plus ou moins rares, dans ces oraisons non encore « infuses », par exemple la passivité qui n'est complètement absente d'aucun acte surnaturel, le mode *supra humain* des Dons du Saint-Esprit, selon lequel agissent, au moins quelquefois, toutes les âmes qui, avec la grâce sanctifiante, ont aussi reçu ces Dons... Différence d'espèce, si la contemplation infuse est caractérisée au contraire par la présence dans l'âme d'éléments complètement nouveaux, qui n'existent à aucun degré dans les états précédents, par exemple infusion par Dieu d'espèces intellectuelles nouvelles, prise de conscience par l'âme du surnaturel infus en elle.

(4) *En fait*: que ce don soit un moyen nécessaire de par la nature des choses, ou simplement que Dieu ait librement décidé de l'accorder à toutes les âmes s'élevant jusque là; nous pouvons ici faire abstraction de cette question. Quelle que soit sa nature exacte, un lien existe-t-il *en fait* entre sainteté et contemplation infuse? Là est le problème réel.

Si la contemplation infuse n'est qu'un *degré supérieur*, dominant de très haut, mais sans coupure nette, les degrés inférieurs de l'union à Dieu, la question revient à ceci : le progrès des éléments caractéristiques de la contemplation infuse, passivité consciente de la vie intérieure, mode supra humain des Dons, connaissance savoureuse et expérimentale de l'action divine dans l'âme... est-il tellement lié à celui des éléments proprement constitutifs de la sainteté, grâce sanctifiante, empire de la charité sur la vie entière, que ces derniers ne puissent croître indéfiniment sans que les premiers atteignent nécessairement le degré supérieur correspondant aux états décrits par Sainte Thérèse et les autres maîtres de la théologie mystique, et reconnus par tous comme constituant cette contemplation infuse ?

Si la contemplation infuse, au contraire, diffère des autres oraisons par la présence de cet élément *spécifiquement* nouveau, la question est toute simple : la présence de cet élément spécifique est-elle nécessaire pour que l'âme puisse continuer indéfiniment à croître en sainteté ?

On le voit, les deux questions, *nature* et *nécessité* de la contemplation infuse ne sont pas nécessairement liées entre elles et le problème de la nécessité se pose réellement même pour ceux qui n'admettent qu'une différence de degré entre elle et les autres oraisons. En fait cependant, il me semble que tous les défenseurs de la simple différence de degré, défendent aussi la nécessité. En revanche, parmi ceux qui admettent une différence d'espèce, on rencontre les deux réponses négative et affirmative à la question de nécessité (5).

Tel semble donc être le point précis où la divergence de vues est réelle entre les théologiens catholiques. Diver-

(5) Peut-être ne sera-t-il pas inutile de faire remarquer que les partisans d'une différence spécifique, sont d'accord avec leurs adversaires pour admettre que le passage des oraisons précédentes à la contemplation infuse peut se faire de manière pratiquement insensible: l'élément spécifique peut très bien, dans les débuts, n'être pas discerné par la conscience assez nettement pour lui apparaître du premier coup distinct de la gangue d'éléments antérieurs à travers laquelle il s'insinue graduellement.

gence qui me paraît rester réelle, même lorsque des atténuations viennent diminuer la distance entre l'affirmation et la négation : quand, par exemple, le P. Poulain (6) disait que la contemplation infuse n'était pas nécessaire pour la sainteté la plus haute, mais que, en fait, nous constations plus ou moins clairement sa présence chez tous les Saints canonisés (les martyrs étant bien entendu hors de question) ; ou lorsque, au contraire, le P. Garrigou-Lagrange, maintenant la nécessité de la contemplation infuse comme voie normale vers la haute sainteté, ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il peut se présenter des cas exceptionnels où la toute-puissance de Dieu suppléera, par des grâces d'un autre ordre, aux secours que l'âme aurait dû trouver pour ses ascensions dans ce don de contemplation infuse (7).

La controverse doctrinale me semble subsister réellement malgré ces atténuations [que du reste tous n'admettent pas (8)], car ce que les uns entendent affirmer et les autres nier, ce n'est pas l'existence de cas exceptionnels, mais la possibilité d'arriver normalement à la haute sainteté avec ou sans le secours de la contemplation infuse.

C'est de l'opposition ainsi précisée entre les deux doctrines qu'il faut examiner maintenant si elle affecte « les points essentiels de la perfection chrétienne ».

II. — Cette divergence doctrinale, en ce qu'elle a de réel, porte-t-elle sur un point essentiel ?

L'importance d'un point de doctrine, comme la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté, pourra être

(6) *Grâces d'oraison*, 10e éd., 1922, ch. 28, § 2.

(7) *Perfection et contemplation*, 1923, II, p. [72] ss.

(8) Le P. H. Delehaye, par exemple, dans la conclusion de son beau livre *Sanctus* (Bruxelles, 1927, cf. *R. A. M.*, 1927, p. 197), touche la question présente et, se prononçant, à la suite de Benoît XIV, pour la non nécessité du don de contemplation infuse, s'inscrit nettement en faux contre l'assertion du P. Poulain sur l'universalité de fait de ce don chez les Saints canonisés.

fort inégale selon la manière dont on l'envisagera : dogmatiquement, spéculativement ou pratiquement. *Dogmatiquement,* les doctrines, les dogmes essentiels, les « prima credibilia », « ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita », selon les expressions de saint Thomas (1), sont ceux qui dominent tellement le dépôt entier de la révélation qu'ils ont toujours été dans la foi explicite de l'Eglise et n'ont pu, comme le dogme de l'Immaculée Conception, passer par une période de libres controverses, entre l'état de foi implicite et celui de clair enseignement du magistère ; bien que, en un sens exact aussi, on puisse dire que tous les dogmes sont essentiels et qu'à aucun moment, en dépit des apparences et des difficultés, même quand les plus grands docteurs la défendaient, la doctrine niant l'Immaculée Conception n'a pu être dans l'Eglise aussi autorisée que celle qui devait un jour être définie.

Spéculativement seront essentielles dans un système donné, les doctrines qui lui fourniront les lignes directrices de sa construction synthétique, les principes à la lumière desquels il réduira à l'unité et harmonisera entre eux les enseignements et les faits que la tradition lui transmet à l'état dispersé. D'où il suit qu'une doctrine, même communément admise par divers systèmes théologiques, pourra être essentielle dans l'un et relativement secondaire dans l'autre ; qu'une doctrine essentielle dans un système pourra être discutée ou niée dans un autre, sans que l'on puisse dire un des deux systèmes plus autorisé que l'autre.

Pratiquement l'importance d'une doctrine se mesurera à ses conséquences pour la conduite de la vie chrétienne, aux différences qu'entraînera dans les règles d'action, dans la manière de diriger les âmes, le fait qu'on admet ou rejette une telle doctrine : sera donc essentielle sous ce rapport celle dont l'admission ou le rejet sera de nature à modifier profondément cette conduite pratique.

De ces trois points de vue, l'un, le premier, domine les autres, et une doctrine dogmatiquement essentielle, ne

(1) II-II, q. 2, a. 5; I, q. 32, a. 4.

pourra jamais, à aucun autre point de vue, être considérée comme secondaire. Au contraire, une doctrine essentielle spéculativement dans tel système pourra n'avoir pratiquement qu'une importance secondaire; et vice versa une doctrine capitale pour la pratique aux yeux de tous (par exemple la doctrine sur la communion fréquente), pourra n'occuper spéculativement une place centrale dans aucun des systèmes théologiques en présence.

Si maintenant de la théologie en général nous passons à celle de ses parties qui nous occupe ici, la théologie ascétique et mystique, ou plus simplement la *théologie spirituelle*, nous devons, avant de rechercher quels en sont les « points essentiels », nous rappeler son caractère complexe, et nous demander auquel de ses multiples aspects il convient de donner le pas sur les autres. Complexe, la théologie spirituelle l'est de par son objet même: la perfection de la vie chrétienne comme voie à la sainteté la plus haute possible. Si on ne veut pas la réduire à un art purement empirique, il faut lui donner comme base une étude strictement théologique des faits qui constituent cette vie chrétienne, en général et sous ses formes les plus intenses et les plus hautes en particulier, comme aussi des principes directifs contenus dans la révélation touchant la valeur des divers moyens de sanctification, la perfection des différentes manières d'agir, les voies multiples par lesquelles Dieu, librement, a coutume de conduire les âmes. De cette étude proprement théologique et des données de l'expérience, acquises personnellement ou reçues des autres, suivront les conséquences pratiques et les règles de conduite pour notre propre vie intérieure et pour le ministère de la direction. De là un double caractère spéculatif et pratique qui se retrouve, diversement dosé suivant les auteurs et les écoles, mais toujours nettement marqué, dans tous les vrais traités de la vie spirituelle. D'où il suit aussi qu'un exposé complet de la doctrine spirituelle comprendra nécessairement une systématisation des doctrines et des faits, et un ensemble de règles d'action.

Que le point de vue *dogmatique*, ici comme dans toute la théologie, domine le point de vue *pratique*, c'est hors de doute. Mais si l'on demande lequel, du point de vue pratique ou du point de vue proprement spéculatif et systématique, est plus essentiel lorsqu'il s'agit de théologie spirituelle, il ne semble pas qu'on puisse hésiter à répondre que c'est le premier. A moins, en effet, qu'on ne veuille obstinément confondre la systématisation avec les doctrines et les faits révélés qu'elle ordonne et cherche à expliquer, et qui la dominent elle-même aussi bien que les conclusions pratiques, il faut bien reconnaître que, le but de la théologie spirituelle étant la direction effective des âmes vers la perfection, ces conclusions pratiques seront pour elle plus essentielles que les vues de synthèse systématique. Nous faire de la vie spirituelle une conception bien ordonnée et liée avec tout l'ensemble de notre vue spéculative du monde surnaturel, est chose excellente, qui répond au besoin profond de notre intelligence et nous aidera à mieux saisir les pourquoi de nos manières d'agir. Mais ici c'est, pourrait-on dire, une sorte de luxe, légitime, voulu de Dieu, sans lequel cependant bien des âmes se sanctifient, et par conséquent moins important que les moyens de procurer pratiquement cette sanctification, aussi pleine que possible, des âmes sûres de retrouver au terme bien mieux encore que les plus belles de nos synthèses.

Que la nécessité, en droit ou au moins en fait, de la contemplation infuse pour la sainteté, soit un point essentiel, une pièce maîtresse dans plusieurs synthèses systématiques de la vie spirituelle, la chose est évidente. Nombre de théologiens, prenant cette nécessité de la contemplation infuse comme une donnée traditionnelle ferme (nous aurons à examiner plus loin le degré de solidité de ce point de départ), font de cette contemplation le centre même de toute leur construction doctrinale; c'est en fonction d'elle que se définissent et se classent tous les autres éléments de la vie spirituelle, comme préparations, conditions ou obstacles, effets intérieurs ou extérieurs. Il est trop clair que, dès lors,

nier que la contemplation infuse soit un élément nécessaire, entrant, au moins en fait, dans toute haute sainteté, c'est changer du tout au tout, ou plutôt rendre caduque une telle synthèse (2) : rien d'étonnant donc à ce que ses défenseurs considèrent cette question comme essentielle et fondamentale, et même rien de plus légitime tant qu'ils se tiennent sur le terrain de la systématisation spéculative.

Mais, nous venons de le voir, une importance capitale sur ce terrain n'entraîne pas nécessairement une importance de même ordre au point de vue dogmatique ou pratique, points de vue qui sont précisément ceux auxquels un dualisme d'opinions opposées et également autorisées, ne saurait être admis sur une question essentielle.

Dogmatiquement, se présente à nous la question préalable : le problème de la nécessité de la contemplation infuse est-il un problème dogmatique ? Question qu'il ne suffit pas d'écarter a priori, mais qui mérite d'être discutée de près et ne peut être résolue sans distinctions.

Dans l'Ecriture et la Tradition nous trouvons, en effet, des éléments dogmatiques très nets au sujet de la charité, de sa primauté dans la vie spirituelle et de son double caractère affectif et effectif, de son double objet Dieu et le prochain ; au sujet de la prière, nécessité, conditions, efficacité ; au sujet des dons infus qui accompagnent la grâce sanctifiante (vertus et dons du Saint-Esprit) ; au sujet même de la vie active et de la vie contemplative entendue au sens général de vie de prière... Mais si nous passons à l'idée de contemplation infuse entendue, comme nous l'avons fait,

(2) C'est pour cela que beaucoup parmi les familiers du beau *Traité de la vie intérieure* du P. Meynard O. P., ont regretté que dans la réédition donnée par le R. P. Gérest (2 vol., Paris, 1924), l'éditeur ait cru devoir substituer son point de vue à celui du P. Meynard : quelle que soit la valeur de la synthèse si bien exposée par le P. Gérest dans ses propres livres, on ne peut méconnaître que celle du P. Meynard supposait un principe différent, celui de la non nécessité de la contemplation infuse, et qu'il eût mieux valu, comme l'a fait le P. Bainvel pour le P. Poulain, rééditer tel quel ce livre devenu classique, quitte à marquer dans une introduction, les parties qui en paraissaient plus discutables.

de ces oraisons mentales plus hautes décrites par sainte Thérèse et les autres auteurs « mystiques », il sera difficile de rien trouver, dans la tradition proprement dogmatique, qui les concerne. Cette tradition parle des révélations, des dons extraordinaires de prophétie et autres : mais ces dons tout le monde les distingue soigneusement, et avec raison, de la contemplation infuse. La chose apparaît clairement à qui feuillette seulement la *Somme* de saint Thomas : on y trouvera des articles et même des questions sur les points indiqués à l'instant, on n'y trouvera aucun article *ex professo* sur la *contemplation infuse* en tant que distincte de cette vie de prière souvent désignée sous le nom générique de contemplation. Nous examinerons dans la suite en quelle mesure la tradition peut être invoquée, au moins actuellement, pour trancher le débat sur la nécessité de la contemplation infuse : mais, on le voit, ce ne pourra être jamais que comme nous enseignant et nous garantissant des conclusions tirées, au sujet de cette contemplation, des principes fournis par le dogme. Cette contemplation elle-même, en tant que distincte de la prière et de l'union à Dieu prises en général, ne constitue pas, semble-t-il bien, un élément essentiel du dépôt révélé.

Reste donc le point de vue *pratique*, qui nous retiendra un peu plus longtemps : aussi bien, nous l'avons vu, la théologie spirituelle étant, comme la morale, une partie de la théologie générale avant tout pratique, ordonnée non à la spéculation mais à l'action, c'est ce dernier point de vue qui, le point de vue dogmatique mis à part, domine et doit décider en définitive du caractère essentiel d'une doctrine. Quelles sont donc, pour la conduite des âmes, les conséquences pratiques du choix entre la réponse affirmative ou négative à la question qui nous occupe ?

Au risque d'étonner beaucoup certains lecteurs, il faut bien dire qu'en bonne logique, elles devraient être à peu près nulles. Telle autre question aujourd'hui discutée, par exemple l'existence d'une contemplation acquise, n'est pas (encore qu'il ne faille pas les exagérer) sans conséquences

pratiques assez importantes : s'il y a une contemplation acquise, je puis, au moins en certaines circonstances, faire des efforts pour y arriver, pour l'acquérir. Mais quand il s'agit de la contemplation infuse, la réponse donnée à la question doctrinale de sa nécessité, de l'appel à en recevoir le don, ne devrait amener *logiquement* aucune différence sensible dans la manière de conduire les âmes. Je ne veux pas dire que des différences, et considérables, n'existent pas en réalité dans la pratique des directeurs au sujet de cette contemplation infuse, et nous aurons plus loin à en rechercher les causes réelles ; je ne veux même pas nier que, d'une façon assez générale, ces différences dans la manière d'agir soient parallèles aux différences de position doctrinale : je veux dire seulement qu'à mon avis, le lien logique entre les unes et les autres n'existe pas.

En effet, les points doctrinaux qui entraîneraient, en cas de divergence dans les idées, des différences importantes dans la pratique, sont précisément ceux sur lesquels nous avons constaté l'accord entre théologiens.

Inutile d'insister sur ce qui regarde la conduite des âmes ayant déjà reçu avec une certaine abondance le don de la contemplation infuse : les principes de conduite si sages posés par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, soit au sujet des grâces extraordinaires de visions qui peuvent accompagner la contemplation, soit au sujet de cette contemplation elle-même, semblent être universellement admis, quoiqu'il en soit de certaines inconséquences dans la pratique de tels ou tels directeurs, par exemple pour l'importance à attacher aux paroles intérieures. Personne ne conteste que ces âmes doivent être dirigées suivant des principes particuliers en bien des points ; les uns seront peut-être plus exigeants que d'autres avant d'admettre qu'il s'agit bien chez une âme de grâces de contemplation infuse, mais, une fois vérifié que tel est bien le cas, personne ne songera à les empêcher de se livrer pleinement à la puissante action de la grâce en elles.

C'est au sujet des âmes qui n'ont pas encore reçu ces grâces ou qui commencent à peine à en sentir les premières touches que la ligne de conduite des directeurs est loin d'être uniforme : faut-il désirer et demander ces grâces ? faut-il s'y préparer positivement, en faire le but explicite de l'âme dans ses efforts personnels et sa docilité aux grâces déjà reçues ? faut-il par conséquent entretenir ces âmes fréquemment de ce sujet, les encourager à lire les livres qui en traitent davantage ? Il semble bien que, même réduites aux termes précis rappelés plus haut, les différences doctrinales ne peuvent pas ne pas entraîner des réponses à ces questions d'ordre pratique.

En réalité cependant pour ce qui est du désir et de la demande de ces grâces, tous en admettent la légitimité, tous aussi rappellent qu'ils doivent être humbles et pleinement soumis à la volonté de Dieu, souverainement libre dans la dispensation de ses dons. Si les uns encouragent moins que d'autres de tels désirs, ce n'est point qu'ils les tiennent pour illégitimes, c'est uniquement par raison de prudence, à cause des inconvénients que, souvent, peuvent avoir, et ont, en effet, pour beaucoup d'âmes, de tels désirs indiscrètement entretenus. La différence ici n'est donc pas d'ordre doctrinal, elle est tout entière dans la manière d'apprécier les faits et d'interpréter les leçons de l'expérience.

Il en faut dire autant de directions données en sens opposés pour la lecture des livres consacrés à la contemplation infuse : quand il s'agit de livres catholiques, approuvés ou du moins autorisés par l'Eglise, ce n'est point, aujourd'hui comme au XVI[e] ou au XVII[e] siècle, pour raisons de doctrine, que les uns en encouragent la lecture moins que d'autres, d'une façon moins générale et moins habituelle : c'est uniquement parce qu'ils apprécient différemment les effets produits par la lecture de ces livres qu'ils jugent, eux aussi, en soi excellents. Les critiques, même faites par ceux qui sont plus réservés, à tels de ces livres porteront moins, en général, sur les thèses doctrinales qui y

sont défendues, que sur les conseils pratiques qui en sont plus ou moins logiquement déduits, ou sur l'impression qu'est de nature à faire la manière de présenter ces thèses elles-mêmes.

La raison en est fort simple : on l'a vu plus haut, l'accord existe en fait pour admettre que nous ne pouvons de nous-mêmes nous hausser à la contemplation infuse, ni la mériter, ni nous y préparer de façon positive, en sorte que cette préparation accomplie, Dieu accorde régulièrement le don désiré ; nous pouvons seulement nous y préparer en écartant les obstacles qui gêneraient l'action de Dieu en nous et empêcheraient l'âme d'y être pleinement docile, comme aussi en prenant des habitudes de recueillement, de prière à la fois fervente et reposée (en nous élevant, si on veut, à la contemplation acquise), de manière que notre âme soit mieux disposée à recevoir les grâces de contemplation infuse le jour où Dieu, dans sa liberté souveraine, décidera de les lui accorder.

Cela étant, la question de l'appel, universel ou non, à la contemplation infuse, ne saurait avoir des conséquences pratiques importantes qu'à une condition : que ces préparations et autres semblables que nous pouvons y apporter constituent une forme de vie spirituelle différente de celle dans laquelle tous sont d'accord pour voir la voie commune des âmes vers la plénitude de la charité. Or il n'en est rien : cette purification de l'âme, cette générosité et cette docilité absolue à la grâce, ce désir de ne rien refuser à Dieu et de s'unir toujours davantage à lui, cet « approfondissement » graduel de la vie de prière... : ce sont les conseils que tous donnent pour arriver à faire pleinement dominer la charité en l'âme. Que celle-ci soit ou non appelée à recevoir un jour le don de la contemplation infuse, il n'y aura rien à changer dans ces conseils : si elle y a été fidèle, le jour où paraîtront en elle les signes de l'action particulière de Dieu, elle se trouvera toute prête à se livrer à cette action dans les meilleures conditions de générosité et de docilité.

Mais, du moins, ne faut-il pas accorder que la doctrine de l'appel universel, mettant l'âme en face de la merveilleuse intimité avec Dieu à laquelle elle est destinée, si elle reste pleinement fidèle aux avances de la grâce, constitue pour elle un stimulant puissant, une source inépuisable de magnanimité, un principe de hautes ambitions spirituelles et l'empêchera ainsi de se traîner dans la médiocrité ? Si, par avance, les âmes se résignent à ne pas arriver jusque là, ne resteront-elles pas à mi-côte, renfermées dans des horizons bas et bornés ?

Il y a, semble-t-il, dans cette difficulté une confusion, et peut-être même une pétition de principe. Si l'on identifie, en effet, pratiquement haute sainteté et contemplation infuse, il est trop clair que l'on ne peut tendre vers l'une sans tendre vers l'autre : mais là est précisément la question. Et quant à la merveilleuse intimité avec Dieu dont la perspective radieuse soutiendra l'âme dans ses pénibles ascensions, il est non moins clair que c'est avant tout, essentiellement, l'intimité de la vision béatifique ; la perspective d'en recevoir dès ici-bas un faible avant-goût dans la contemplation infuse, aidera sans doute l'âme, elle ne changera pas essentiellement les choses, à moins toujours que l'on suppose ce qui est précisément en question, savoir que l'âme voie des hauteurs de sainteté inaccessibles à elle sans ce secours.

Pour tout dire, la contemplation infuse ne paraît pas, quelles que soient son excellence et sa puissance pour aider à la sanctification, différer en ceci essentiellement des autres secours que Dieu donne quand et à qui il lui plaît, comme sont les consolations spirituelles de tout genre, ces visites intérieures de Dieu dont l'*Imitation de Jésus-Christ* a rendu l'idée familière aux âmes les plus humbles. Dieu est le maître de nous les accorder quand il veut, nous pouvons nous y préparer, chercher à « retenir le Bien-aimé » par notre fidélité, nous encourager dans la désolation par l'espoir de la consolation... Mais en même temps, nous devons être prêts à nous passer d'elle, à nous abandonner à Dieu pour le choix de la voie où il nous fera marcher, bien con-

vaincus que le véritable amour est au-dessus de ces visites elles-mêmes et de leurs alternatives... Consolations spirituelles et contemplation infuse sont donc des secours de Dieu que nous ne saurions trop apprécier ni recevoir avec trop de reconnaissance quand Dieu les donne; dont la perspective, même incertaine, contribuera à nous soutenir à certaines heures difficiles; mais, que nous soyons sûrs ou non de les obtenir un jour, il ne s'en suivra pas de changement notable dans notre conduite actuelle et dans l'orientation de notre vie spirituelle, dont le but et le soutien essentiels resteront les mêmes en toute hypothèse, règne de la charité dans l'âme produit par l'action de la grâce, sentie ou non (3).

Pour si brèves et sommaires que soient ces quelques réflexions, il semble cependant qu'on puisse conclure que la divergence doctrinale constatée entre partisans et adversaires d'un appel universel des âmes chrétiennes à la contemplation infuse, ne porte pas, dans ce qu'elle a de réel, sur un point essentiel de la vie spirituelle.

Reste toutefois une difficulté : quoi qu'il en soit de ces considérations *a priori*, il y a, dira-t-on, le fait que la tradition des maîtres de la vie spirituelle est constante pour affirmer et inculquer avec insistance l'universalité de cet appel à la contemplation et la nécessité de celle-ci pour la sainteté : peut-on, dès lors, méconnaître l'importance qu'avait à leurs yeux cette question, et avons-nous le droit d'estimer secondaire ce qu'ils ont jugé essentiel ? C'est ce qu'il faut examiner en répondant à la troisième des questions posées plus haut.

(3) C'est ce qui a été bien mis en lumière à l'occasion des *Exercices* de saint Ignace par le P. Louis Peeters (*Vers l'union divine*, 1924, c. 5-6) et le P. Richstaetter (*Mystische Gebetsgnaden*, 1924, p. 34 ss.); répondant, l'un affirmativement, l'autre négativement à la question de nécessité de la contemplation infuse, ils s'accordent à montrer que les exercices par lesquels saint Ignace prépare l'âme d'une façon générale à trouver et embrasser la volonté de Dieu sur elle, sont en fait la meilleure préparation possible à cette contemplation infuse pour le moment où Dieu décidera de la donner à l'âme.

III. — Le débat doctrinal réel relatif a la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté, peut-il être, actuellement du moins, tranché par un appel a la tradition ?

Même à nous en tenir étroitement au sujet qui nous occupe présentement, le mot de tradition peut avoir deux sens fort différents; la « tradition des maîtres de la vie spirituelle » à laquelle on fait appel pour trancher le débat sur la contemplation infuse et sa nécessité, peut être envisagée sous un double aspect bien distinct.

On peut la considérer comme une forme, adaptée à la matière du débat, de ce *consensus theologorum* qui est un des *lieux théologiques* classiques. Les saints et les autres écrivains spirituels dont les ouvrages sont consacrés par l'usage général qu'en font les fidèles, par la faveur avec laquelle les reçoit et les utilise le magistère de l'Eglise, lorsqu'ils sont d'accord à nous présenter un point de doctrine relatif à la vie intérieure comme devant être nécessairement tenu par tous les catholiques, nous autorisent par là même à conclure que ce point de doctrine fait partie de l'enseignement infaillible du magistère. Que si leur accord ou la fermeté de l'enseignement ne sont pas tels que nous puissions avec certitude conclure à l'existence d'une tradition dogmatique infaillible, nous pouvons cependant en bien des cas puiser dans leur enseignement commun, un argument théologique conférant à une doctrine une haute probabilité; à condition toutefois que nous restions toujours dans la ligne des vérités révélées ou connexes avec la révélation, seul objet du magistère ecclésiastique.

On peut, en second lieu, sans envisager la « tradition des maîtres de la vie spirituelle » comme une partie de la tradition dogmatique de l'Eglise, et sans la considérer non plus d'un point de vue purement humain et naturel, voir en elle le « consensus » de ceux qui ont eu une *expérience*

personnelle de la vie intérieure et ont vu l'Eglise reconnaître authentiquement, d'une façon plus ou moins explicite, le caractère vraiment surnaturel et la forme légitime de cette vie intérieure. En ce sens le témoignage concordant de ces hommes nous exprime les conclusions de cette expérience, conclusions qui, présentées en forme de doctrine, n'auront jamais un caractère dogmatique puisqu'elles ne s'appuient pas sur l'autorité de la révélation divine; mais qui, cependant recevront une particulière autorité d'ordre religieux par le fait que l'Eglise nous garantit la valeur générale de ces expériences, en nous proposant la vie de ces hommes comme modèle de vie chrétienne, dans les béatifications et canonisations spécialement. En cela l'autorité de l'Eglise n'agit pas directement comme dépositaire authentique et infaillible du dépôt révélé, mais plutôt comme chargée de diriger, à la lumière de ces vérités révélées, la conduite pratique de la vie chrétienne. Dans cet ordre d'idées, les conclusions sur lesquelles s'établira le « consensus » des maîtres spirituels seront donc, avant tout, des conclusions pratiques; nous pourrons de ces conclusions pratiques remonter à des assertions spéculatives, mais de la même manière que nous le faisons quand il s'agit des lois disciplinaires de l'Eglise : rien n'y est contraire à la vérité révélée, rien n'y est de nature à nuire gravement aux intérêts des âmes.

Ceci posé, y a-t-il touchant la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté une tradition dogmatique proprement dite ?

Que nous n'ayons à ce sujet aucune assertion explicite dans les documents authentiques de la tradition dogmatique, la chose est claire, et je la rappelais plus haut.

Mais du moins la nécessité de la contemplation infuse n'est-elle pas connexe avec quelqu'une des vérités contenues dans le dépôt révélé ? N'est-elle pas, par exemple, une conséquence nécessaire de la doctrine révélée sur les dons du Saint-Esprit ?

Plusieurs théologiens l'affirment aujourd'hui résolument et, s'ils reconnaissent que l'opinion contraire n'a jamais encore été condamnée, ils n'hésitent cependant pas à la regarder comme une déviation de la tradition authentique de l'Eglise.

Au XVII[e] siècle, dans sa lutte contre le quiétisme, Bossuet n'était pas moins catégorique en sens opposé, jugeant que « ce serait une erreur et une présomption *condamnable et condamnée* de dire que sans l'oraison extraordinaire et passive on ne peut pas être un saint (1) ».

Des deux côtés, il me paraît y avoir exagération. Les preuves de raison théologique apportées par Bossuet établissent que la nature même de la sainteté ne requiert pas par elle-même les grâces d'oraison passive (la contemplation infuse), que ces grâces ne s'identifient avec aucun degré de charité théologique, si haut soit-il. Mais, il n'est pas prouvé pour autant que ces grâces ne peuvent être un secours moralement nécessaire aux âmes pour atteindre certaines hauteurs de sainteté, ni surtout que Dieu ne peut pas, dans sa miséricordieuse bonté, se faire une loi d'accorder ces grâces tôt ou tard à toutes les âmes vraiment généreuses.

Et d'un autre côté, il serait, je crois, difficile de trouver un document condamnant la doctrine de la nécessité de la contemplation infuse telle qu'elle est défendue aujourd'hui : autre chose est la nécessité pour le salut ou pour la sainteté

(1) *Tradition des nouveaux mystiques*, c. 3, sect. 1; cf. *Instruction sur les états d'oraison*, VII, n. 28: « Un dernier abus que font les nouveaux mystiques de l'oraison passive ou de quiétude, est de la rendre trop commune et trop nécessaire: c'est là un des point qui mérite *une plus forte censure* ». Un peu plus bas (*ibid.*, VII, n. 29) Bossuet donne les raisons théologiques de ce jugement, cf. VIII, n. 11-13 pour l'argument d'autorité, tiré des écrits de saint François de Sales et de sainte Thérèse. Je ne vois cependant pas qu'il ait apporté un texte officiel condamnant l'opinion de la nécessité de l'oraison passive pour la sainteté. Sans doute pensait-il au 22[e] des *Articles d'Issy*, qui affirme expressément: « Sans ces oraisons extraordinaires on peut devenir un très grand saint et atteindre la perfection du christianisme ». Les erreurs des Beghards condamnées au Concile de Vienne et qui furent le document le plus souvent cité dans les controverses quiétistes, ne contiennent rien sur le point qui nous occupe.

au sens large, autre chose la nécessité pour la haute sainteté; autre chose la nécessité de la méditation, ou de l'oraison mentale, faite à titre d'occupation exclusive à certains moments, et autre chose les grâces de contemplation infuse que Dieu peut faire, et fait en réalité parfois, à des âmes qui n'ont jamais eu idée d'une autre prière que la prière vocale.

Pas davantage, semble-t-il, on ne peut prétendre déduire la nécessité de la contemplation infuse des données dogmatiques relatives aux dons du Saint-Esprit : nous le verrons plus en détail au chapitre suivant en examinant les rapports des Dons avec la vie mystique et la contemplation.

On est donc ramené à dire que c'est par une libre munificence de Dieu que, en fait, la contemplation infuse sera accordée à toutes les âmes pleinement fidèles : mais là toute base *dogmatique* fait défaut pour affirmer cette volonté de Dieu. Les divers textes scripturaires qu'on allègue parfois, se rapportent à la foi ou à la vie de la grâce en général; et, si les auteurs spirituels ont pu légitimement les appliquer à la contemplation infuse qui est un exercice éminent de la vie de foi et de charité, il serait arbitraire d'en restreindre le sens à cette seule contemplation (2).

A défaut de l'Ecriture, la tradition dogmatique ne nous fournit-elle pas au moins un fondement pour affirmer une telle volonté de Dieu ? Ici encore, surtout pour la tradition des Pères et du Moyen âge, la difficulté reste la même que pour les textes de l'Ecriture, la même que nous allons retrouver à propos de la tradition spirituelle des maîtres de la vie intérieure. Les textes abondent pour nous parler de l'union avec Dieu, de la participation à sa vie par la grâce, de son inhabitation dans les âmes justes, de la lumière de la foi, de la contemplation des choses divines et de la prière continuelle qui doit tenir nos âmes attachées à Dieu : autour du texte de saint Luc, 10, 42, sur la meilleure part choisie

(2) Voir l'article du P. D'ALÈS sur la *Source d'eau vive* promise aux disciples du Christ, *R. A. M.*, 1924, n. 105-126.

par Marie, vient se grouper tout le développement sur l'excellence de la vie contemplative : mais rien de tout cela ne fournit le moyen de trancher la question réelle, telle que nous avons essayé de la préciser. Pour cela, il faudrait qu'après avoir suffisamment distingué la contemplation infuse, soit des autres formes de prière mentale, soit des visions et locutions divines, on la présentât comme le terme nécessaire de toutes les ascensions spirituelles, de par la volonté de Dieu.

Pour sentir mieux le manque de base dogmatique pour une telle assertion, il faudrait mettre en parallèle les textes sur lesquels se fonde en tradition l'assertion de la volonté salvifique universelle après le péché originel : là aussi il y a un libre décret de Dieu qui pouvait parfaitement laisser tous les hommes dans la *massa damnata* de l'humanité déchue, ou ne destiner qu'à quelques privilégiés le bienfait de la rédemption ; qui pouvait surtout ne pas promettre à tout adulte de bonne volonté les moyens nécessaires pour participer effectivement aux grâces de cette rédemption. Ce libre décret de Dieu, en conséquence duquel aucun adulte non coupable d'un péché mortel personnel ne sera privé du bonheur du ciel, tel qu'il est admis aujourd'hui par la doctrine commune des écoles théologiques, nous l'affirmons à cause d'une tradition qui est allée sans cesse se précisant et se fortifiant, mais dont nous pouvons remonter le cours jusqu'aux temps où les controverses sur la grâce et la prédestination amenaient saint Augustin et ses contemporains à se poser explicitement la question.

Faut-il exclure *a priori* la possibilité de progrès dans l'intelligence du dépôt révélé, qui y feraient découvrir par la pensée catholique, des éléments auxquels pourrait se rattacher l'affirmation d'une volonté de Dieu appelant toutes les âmes à la contemplation infuse ? Je ne vois pas sur quelles raisons on pourrait s'appuyer pour le faire : mais on peut, je crois, affirmer que, si de tels éléments existent, ils existent actuellement à l'état purement implicite et n'apparaissent pas encore dans l'enseignement explicite de la

tradition, que nous n'en discernons même pas encore les premiers bourgeonnements.

Laissant donc le terrain de la tradition proprement dogmatique, il faut examiner maintenant si, du moins, l'expérience des maîtres spirituels ne les aurait pas amenés à constater en fait l'application d'une telle loi d'appel universel à la contemplation infuse.

Quand on parcourt les dossiers constitués de divers côtés pour dégager la pensée de ces écrivains spirituels sur la contemplation infuse (3), on est frappé du grand nombre, parmi les textes ainsi recueillis, qui ne touchent même pas la question réelle, qui n'apportent aucun élément, même éloigné, à sa solution.

Textes par exemple nous parlant de la *contemplation* en général, ou de la grâce de la contemplation par laquelle Dieu vient couronner nos efforts dans la prière. Qu'on repasse les quatre degrés que distingue la *Scala claustralium* de Guigues (4) et qu'on rapproche le quatrième, la *Contemplatio* de ce *goût intérieur* des vérités surnaturelles que saint Ignace nous fait chercher dès les premières méditations des *Exercices* et dans lequel il nous invite à nous reposer sans chercher plus loin, dès que nous l'avons trouvé et tant que Dieu continue à nous le donner (5). Ce *goût intérieur* fruit de nos efforts généreux, mais surtout obtenu de Dieu par nos prières comme une grâce qu'il nous donne à son heure et nous retire de même, beaucoup d'écrivains aujourd'hui, je le sais, n'hésiteront pas un instant à l'identifier avec la *contemplation infuse;* en réalité cependant pour qui lit attentivement les textes où sainte Thérèse décrit cette contemplation, il n'est pas possible d'accepter

(3) Par exemple chez M. Saudreau, *Vie d'union à Dieu*; chez le P. Arintero, *Cuestiones místicas*, 2e éd., 1919; chez le P. Seisdedos, *Principios fundamentales de la mística.*

(4) P. L., 184, 475. Cf. Dom Wilmart, dans *R. A. M.*, 1924, 5, p. 127 ss. sur l'attribution de l'ouvrage à Guigues II.

(5) Par exemple, 1re semaine, addition 4, n. 76.

cette identification : il y a là simplement grâce de *consolation spirituelle*, très précieuse, très utile pour la sanctification de l'âme, mais qui ne saurait se comparer avec les grâces de l'oraison d'union, ni pour l'intensité de l'action divine dans l'âme, ni pour la puissance avec laquelle sont produits en quelques instants des effets profonds qui ne s'effacent plus.

Or, pour beaucoup de textes, la *contemplation* à laquelle aboutit l'oraison fervente ne paraît pas être autre chose que ce *goût intérieur*. Si donc ces textes nous présentent cette contemplation comme étant à la fois un don de Dieu et le terme normal auquel parviendront, au moins de temps en temps, toutes les âmes ferventes, cela ne tranche pas la question de la contemplation infuse proprement dite.

Trop souvent les enquêteurs se contentent du simple mot de *contemplation* pour appliquer un texte du Moyen âge à la contemplation infuse : on le sait cependant, mais il faut le répéter puisqu'on l'oublie sans cesse, le mot de contemplation, comme celui de *theoria* (6), a, chez les Pères, au Moyen âge, et même chez beaucoup d'écrivains plus modernes, un sens bien plus indéterminé : je citais plus haut saint Thomas la retrouvant chez tous les fidèles en état de grâce, et il répète ailleurs (*III Sent.*, D. 36, q. 1, a. 3, ad 5) : « Omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de *contemplatione* participet. » Il ne s'agit là que de la *vie de prière* en général.

Textes encore où les âmes ferventes sont toutes invitées à *désirer* la grâce de la contemplation : en admettant même qu'il s'agisse bien de la contemplation infuse, que prouvent ces textes ? Ce que tout le monde admet, qu'elle est en soi infiniment désirable, comme la vocation sacerdotale ou religieuse. Dira-t-on cependant que toutes les âmes sont appelées, même d'un appel éloigné, au sacerdoce ou à la vie religieuse ? que seule leur lâcheté ou des circonstances

(6) Dom L. Gougaud O.S.B., *La* theoria *dans la spiritualité médiévale*, *R. A. M.*, 1922, p. 381-394.

exceptionnelles en tiennent éloignées le plus grand nombre ? D'ailleurs, près de nous, chez des auteurs qui comme le P. Poulain (ch. XXV) ou le P. Meynard (*Vie intérieure*, t. I, n° 282) posent la question en termes précis, nous voyons se concilier les invitations les plus nettes à désirer la contemplation infuse et la négation non moins nette de sa nécessité pour la sainteté.

Textes encore décrivant avec netteté la contemplation infuse et la plaçant comme un degré normal dans les énumérations des étapes de la vie spirituelle, comme par exemple Rodolphe de Biberach dans son *de Septem itineribus aeternitatis :* mais précisément dans la même série, chez lui et chez d'autres, nous trouvons mentionnées, à d'autres degrés, les révélations, les extases, que tous regardent comme des grâces extraordinaires, non nécessaires à la sainteté (7).

Il existe donc bien chez les maîtres de la vie spirituelle une tradition constante pour affirmer ces mêmes points signalés plus haut sur lesquels les auteurs d'aujourd'hui sont eux aussi d'accord : mais, à vouloir aller plus loin, à vouloir étendre cette tradition au point débattu aujourd'hui, il faudrait, au préalable, écarter la plus grande partie des textes versés au débat, et soumettre les autres à une étude serrée qui, à ma connaissance, n'a pas encore été faite.

Il faudrait aussi tenir compte du fait que, depuis le moment où la question s'est posée en termes plus précis, depuis le XVII^e^ siècle, plusieurs des autorités les plus considérables de cette tradition spirituelle se sont nettement inscrites contre la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté, contre l'existence d'une volonté divine de l'accorder à toutes les âmes généreuses : on connaît les textes de Be-

(7) Le *de Septem itineribus* est imprimé parmi les *Opuscula* de saint Bonaventure dans toutes les éditions du Saint antérieures à celle de Quaracchi : le 2^e^ *Iter* est la *meditatio*, le 3^e^ la *contemplatio*, le 4^e^ la *caritativa affectio*, le 5^e^ la *revelatio secreta aeternorum* (soit sensible, soit intellectuelle, soit superintellectuelle), le 6^e^ la *praegustatio experimentalis aeternorum*, le 7^e^ la *Deiformis operatio*.

noît XIV et ceux de saint Alphonse de Liguori (8) : il faut y ajouter la thèse de Joseph du Saint-Esprit (9) et la doctrine très nette de saint Paul de la Croix (10).

On écartera peut-être ces autorités, en parlant d'un obscurcissement de la doctrine traditionnelle, dû à une réaction exagérée contre les erreurs quiétistes. Mais ne peut-on pas dire aussi bien que précisément, ici comme pour tant d'autres questions théologiques, les controverses du XVII[e] siècle ont été une occasion de préciser questions et réponses, mieux que ne l'avaient fait les auteurs précédents ? Et de plus, outre qu'il faut être singulièrement prudent avant de parler d'obscurcissement pour des autorités aussi considérables, il est fort remarquable que les auteurs cités à l'instant (comme aussi Scaramelli, quoique d'autorité bien moindre) étaient précisément des hommes d'une expérience, à des titres divers, très étendue et très variée en matière de haute spiritualité ; et aujourd'hui encore on peut constater que parmi ceux qui répugnent le plus à admettre un appel universel des âmes à la contemplation infuse, on rencontre encore beaucoup de directeurs qui ont une expérience de ces âmes plus étendue et plus variée.

Arrivera-t-on avec le temps à dégager de la masse des documents une pensée commune des maîtres spirituels sur ce sujet, pensée résumant le résultat de leurs expériences et assez ferme, assez universelle pour s'imposer à nous ? Peut-être : je crois que, pour le moment, on ne peut guère tirer de cette expérience traditionnelle que des impressions, favorables ou non, à l'appel universel. Il serait donc tout

(8) Benoit XIV, *de Beatif. Servorum Dei*, II, c. 52. — Saint Alphonse, *Homo apostolicus*, appendice I, § 2, n. 16. On trouvera sa doctrine sur ce point exposée avec une grande précision par le P. KEUSCH CSSR, dans la VIE SPIRITUELLE, t. 16 (1927) p. [189-211].

(9) *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*, Praedic. I, Disp. XI, q. 2 et 3.

(10) Dans l'ouvrage, encore inédit, dont la *R. A. M.*, 1927, p. 361-392; 1928, p. 25-54, a publié un intéressant extrait, le R. P. GAÉTAN DU NOM DE MARIE donne les textes les plus formels de saint Paul de la Croix en ce sens.

à fait téméraire de vouloir aujourd'hui, au nom de cette expérience, écarter comme moins sûre et moins traditionnelle une des deux opinions en présence : on avancera le moment où peut-être il sera possible de le faire, par de patientes et impartiales recherches, par de tranquilles échanges de vues entre hommes d'expérience, beaucoup plus que par des affirmations tranchantes et prématurées.

IV. — Pourquoi néanmoins la nécessité de la contemplation infuse est-elle considérée comme une question si importante par beaucoup de théologiens et discutée aujourd'hui avec tant de vivacité ?

Pour une part, peut-être même pour la part la plus considérable, la chose dépend de causes accidentelles et extérieures à la question elle-même.

Je ne reviendrai pas sur le fait que, dans plusieurs des synthèses les mieux charpentées de la vie spirituelle, cet appel de toutes les âmes à la contemplation infuse constitue une pièce maîtresse et le vrai centre de perspective de tout le système : on s'explique dès lors facilement que, étant donné surtout le goût actuel des âmes pour une spiritualité doctrinale, et doctrinale sous forme de synthèse complète et systématisée, une telle doctrine soit défendue par beaucoup de théologiens comme une position essentielle et capitale, tandis que d'autres, au contraire, se refusent énergiquement à accepter, avec cette doctrine, toute la synthèse dont elle est le centre et qu'on solidarise avec elle.

Plus souvent, je crois, l'acrimonie des discussions tient à ce qu'on ne s'est pas donné assez la peine de comprendre les positions adverses ; à ce que trop facilement on rend une doctrine responsable d'exagérations et d'outrances pratiques commises par certains de ses défenseurs, et qui, pourtant, n'ont aucun lien logique avec elle ; à ce que, par suite, on étend indûment la question débattue bien au-delà

du point réellement controversé. Que quelqu'un nie l'appel universel à la contemplation infuse, on s'imaginera aussitôt qu'il prétend maintenir toutes les âmes dans la pratique exclusive de la méditation discursive, les astreindre à ne s'écarter jamais d'une méthode rigoureusement tracée; une haute sainteté sans contemplation infuse sera facilement comprise comme une sainteté sans docilité continuelle à la grâce et aux mouvements du Saint-Esprit, sans union habituelle d'esprit et de cœur avec Dieu, sans purifications de l'âme opérées par Dieu lui-même...; s'y élever sans l'aide de cette contemplation, ce sera s'y élever par les seuls efforts de la volonté aidée des grâces les plus ordinaires, sans aucun secours spécial de Dieu...

On s'explique dès lors, sans peine, pourquoi des écrivains de valeur en viennent à dénoncer la négation de leur thèse comme un défi jeté à toute la tradition des maîtres et à y voir un abaissement lamentable de l'idéal spirituel... Mais à qui la faute ? sinon à ceux qui n'ont pris qu'une connaissance fragmentaire et superficielle des thèses qu'ils combattaient, on n'ont pas su entrer dans la pensée de ceux qui les défendaient ? sinon aussi à ceux qui ne savent pas distinguer les thèses elles-mêmes des tendances exagérées de certains parmi leurs défenseurs ?

Qu'il y ait des *antimystiques,* par tempérament ou éducation, peu ou pas capables de comprendre une vraie contemplation, toujours portés à y voir paresse d'esprit ou psychopathologie, qui le niera ? Qu'il y ait aussi des *panmystiques* pour qui, au contraire, rien ne compte, rien n'est grand et haut que la contemplation et la passivité, pour qui l'effort volontaire et la lutte tenace sont des infériorités, qui le niera davantage ? Il est bien évident que, dans la question qui nous occupe, les premiers se précipiteront avec toute l'ardeur de leur absolutisme vers la thèse niant l'appel universel : existe-t-il seulement de vrais mystiques en dehors de quelques cas classés et exceptionnels ? Quant aux seconds, il est non moins évident que, pour eux, appel à la sainteté et appel à la contemplation infuse ne feront

qu'un. Nous avons vu cependant qu'en bonne logique ces exagérations ne sortaient ni de l'une ni de l'autre des deux thèses en présence : mais il est si naturel d'aller chercher contre une thèse des arguments dans la pratique de ses défenseurs ! Le malheur est que, du coup, les questions sont embrouillées et passionnées à plaisir.

Toutefois, même écartées, à force de bonne volonté, ces causes d'acuité dans la discussion, il en resterait encore au moins deux, me paraît-il, beaucoup plus profondes, la seconde surtout.

Ce n'est pas par hasard que dans cette discussion revient sans cesse la question de la « décadence spirituelle », de la déviation des doctrines traditionnelles, pendant les deux ou trois derniers siècles. En cette matière, comme du reste dans tout l'ensemble de la théologie, on rencontre aujourd'hui deux attitudes d'esprit assez différentes au regard de la tradition des siècles passés. Pour les uns, à préoccupations plus strictement dogmatiques, cette tradition apparaît beaucoup plus comme étant l'effet de l'assistance divine promise à l'Eglise, et, par suite, comme plus indépendante, dans sa valeur, du degré de science ou même de sainteté des hommes qui nous la transmettent ; ils ne nient évidemment pas que Dieu se serve de ces hommes et de leur génie pour faire progresser l'Eglise dans l'intelligence de cette tradition, mais au-dessus du génie des plus grands théologiens, leur regard se fixe avant tout sur l'action du Saint-Esprit, continuée à travers tous les siècles, même les plus sombres de la vie de l'Eglise. Pour les autres, cette action de l'Esprit-Saint reste bien la cause première et essentielle donnant sa valeur à la tradition catholique, mais pratiquement, amoureux de belles synthèses et de hautes spéculations, ils arrêteront davantage leurs regards sur les époques et les hommes qui en sont plus riches, y cherchant l'aliment de leur pensée, sans s'attacher beaucoup aux siècles qui sont, ou leur paraissent du moins, plus déshérités à ce point de vue.

S'il s'agit de théologie spirituelle, les mêmes tendances se retrouveront; et, si on y ajoute chez quelques-uns, une certaine passion d'*archéologisme*, ce goût pour les pensées, les usages plus éloignés de nous et, par suite, moins banals, d'une saveur plus excitante et plus exquise pour des esprits un peu raffinés; si on tient compte de l'inévitable *snobisme* qui agit dans le même sens pour pousser tant d'âmes vers ce qui leur paraît moins vulgaire, plus distingué, on n'aura pas de peine à s'expliquer comment des milieux fort divers et surtout fort inégaux en valeur spirituelle, s'accordent dans l'enthousiasme quasi-exclusif pour les auteurs spirituels anciens et dans la sévérité pour tout ce qui est spiritualité moderne. Aussi bien, on le sait de reste, la chose n'est pas neuve : saint Thomas s'est heurté à des difficultés de ce genre; le XVII[e] siècle surtout, dans son enthousiasme pour la théologie des Pères, a été souvent injuste pour celle du Moyen âge; c'est par un juste retour des choses que beaucoup de théologiens d'aujourd'hui, enthousiastes du XIII[e] siècle, font assez bon marché de la théologie qui a suivi la Renaissance et le Concile de Trente.

De ces tendances, la conséquence immédiate est de ramener la théologie spirituelle au vocabulaire et à la manière de poser les questions des siècles plus anciens : lorsque donc les adversaires d'un appel universel à la contemplation infuse viennent préciser les questions, s'appuyer sur les résultats des controverses quiétistes pour fixer le sens des mots, on les recevra volontiers comme des gêneurs et des embrouilleurs qui troublent la belle simplicité des doctrines anciennes et mettent la confusion dans les esprits par des distinctions dont le Moyen âge s'était bien passé : pourquoi donc ne pas s'en tenir à ces notions de *contemplation*, de *mystique*, si larges, si souples, si riches dans leur indétermination même, à travers lesquelles les auteurs anciens nous ont transmis une doctrine si savoureuse ? Et, si nous nous en tenons à ces notions anciennes, comment nier que toutes les âmes soient appelées à la contemplation, sans étriquer par là même toute la vie spirituelle ?

— Non, répondent les autres, vous ne pouvez pas aujourd'hui revenir purement et simplement à la théologie spirituelle du Moyen Age; vous ne pouvez pas faire que sainte Thérèse n'ait pas écrit, que les quiétistes n'aient pas été condamnés, que par conséquent les mots dont vous parlez n'aient pas pris une signification en partie nouvelle, d'où il serait vain de vouloir les faire revenir à leur sens ancien. Dès lors, si vous voulez faire abstraction de la manière nouvelle dont se posent les questions et s'emploient les mots, vous ne réussirez qu'à troubler et brouiller les âmes. Vous risquez les pires aventures si vous ne voulez pas tenir un compte suffisant du travail théologique très actif, fait sur ces questions au XVII^e^, et même au XVIII^e^ siècle. Il serait enfantin de vouloir fermer les yeux au fait que des problèmes nouveaux on été soulevés, des problèmes anciens précisés ou déplacés par le mouvement spirituel si intense des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, problèmes en face desquels nous devons sans doute interroger maîtres et docteurs de l'époque patristique et du Moyen Age, mais pour lesquels il serait ruineux de chercher chez eux une solution toute faite, grâce à des coïncidences verbales qui nous permettent d'appliquer vaille que vaille une formule ancienne à ces questions nouvelles. Et c'est ce que vous faites pour ce problème, en somme nouveau dans sa position réelle, de la nécessité de la contemplation infuse : au lieu de l'étudier en lui-même, avec toute la précision et la rigueur qu'il peut comporter, vous voulez à toute force lui trouver une réponse toute prête dans des écrivains qui ne l'ont jamais posé dans les mêmes termes que nous. N'est-ce pas là compromettre tout travail théologique sérieux ?

C'est, en partie au moins, parce que, sur cette question de l'appel à la contemplation, les deux tendances signalées aboutissent à des méthodes et des solutions fort différentes, que la discussion de cette question est aujourd'hui si vive. Cependant, je crois que la cause la plus profonde est ailleurs, en dehors du terrain de la théologie spéculative, dans les jugements pratiques et dans les appréciations

d'ordre prudentiel qui, sans être logiquement liés à telle ou telle solution du problème doctrinal, n'en viennent pas moins passionner l'examen de ces solutions.

La haute spiritualité est-elle susceptible d'une vulgarisation sans danger ? Les écrits qui en traitent peuvent-ils être lus par toutes les âmes pieuses avec fruit et sans risque notable ? Vieille question de pratique, que le Moyen Age n'a peut-être pas complètement ignorée, mais qui s'est posée très vite à l'état aigu, en Espagne notamment, aussitôt après la diffusion de l'imprimerie. On sait la campagne menée avec sa violence coutumière par Cano contre les écrits mystiques en langue vulgaire, campagne qui aboutira au célèbre *Index* de Valdes, publié en 1559, dans lequel figureront Louis de Grenade, François de Borgia et tant d'autres. On connaît aussi les prohibitions ou du moins les restrictions apportées à la lecture de mystiques comme Tauler ou Harphius chez les jésuites ou chez les capucins au début du XVII[e] siècle (1). Nul n'ignore les nombreuses mises à l'*Index*

(1) On a beaucoup parlé de ces décrets sur les lectures spirituelles, surtout de celui du général des Jésuites, Mercurian (qui est de 1575, et dont le texte a été publié par Reusch en 1895, dans la ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE, de Gotha, t. XV, p. 99 ss.). J'espère revenir ailleurs sur ces textes. Il suffira ici de faire deux remarques : 1° ni Mercurian, ni les supérieurs des Capucins (voir FRANCISCANA, t. VII (1924), p. 257 ss.) ne condamnent les livres dont ils réglementent la lecture : ils proclament, au contraire, qu'ils sont bons en eux-mêmes. Ils ne portent pas davantage interdiction absolue de les lire : ils constatent seulement les dangers que peut présenter leur lecture pour certaines âmes, et, en conséquence, prescrivent de ne permettre cette lecture qu'avec prudence. — 2° On a souvent présenté le décret de Mercurian comme un acte d'hostilité contre la mystique. Ce n'est exact à aucun titre : le motif donné est que les ouvrages en question (Tauler, Ruysbroeck, Suso, Harphius, Lull, Mauburnus [*Rosetum*], Alphonse de Madrid [*Ars serviendi Deo*], sainte Gertrude et sainte Mechtilde) « licet pii inveniantur, tamen Instituti nostri rationi minus videntur congruere... » Le décret considère seulement ces ouvrages comme s'harmonisant moins bien avec la spiritualité propre de la Compagnie. On remarquera que parmi eux le *Rosetum* de Mauburnus n'est certes pas un ouvrage de mystique, mais, au contraire, le point culminant de la complication en fait de spiritualité méthodique. L'*Ars serviendi Deo* n'est pas davantage un traité de mystique, et en tout cas l'est bien moins que les traités de Louis de Grenade sur l'oraison qui furent proscrits comme tels par Valdes, et qui furent cependant parmi les livres les plus recommandés aux premières générations de Jésuites.

qui suivirent la condamnation du quiétisme et atteignirent des ouvrages comme ceux de Canfeld, de Bernières, de Surin ou de Falconi.

Que telles attaques de Cano aient été exagérées, que telle prohibition ait été surtout motivée par des expressions peu exactes échappées à des auteurs excellents, on n'en saurait douter : mais le principe posé par Cano et Valdes de proscrire les livres spirituels en langue vulgaire et de laisser tranquilles ceux en latin (2), marque nettement la question. Au Moyen Age, les écrits mystiques, même en langue vulgaire, comme ceux de Tauler, de Suso, de Ruysbroeck, restaient nécessairement confinés dans un milieu assez restreint. Avec l'imprimerie, les choses changent ; non seulement ceux qui savent lire deviennent plus nombreux, mais surtout les exemplaires se multiplient et sont mis à la portée d'une masse de chrétiens infiniment plus étendue.

Or, il est de fait qu'à la naissance des plus graves erreurs et hérésies spirituelles (hésychasme en Orient, pour ne pas parler des Messaliens mal connus, beghards et frères du libre esprit en Occident, quiétisme des alumbrados d'Espagne ou des Pélagins de Lombardie...), nous trouvons précisément des tentatives pour initier en masse et sans discernement des foules pieuses (foules de moines ignorants ou d'associés de confréries populaires) à la haute spiritualité, aux grâces de la contemplation infuse. La doctrine très élevée des grands spirituels a été comprise tout de travers par des âmes non préparées, et qui croyaient l'être par leur seule bonne volonté, et les pires aberrations ont suivi.

Et il ne faut pas s'en étonner : nombreuses sont les doctrines qui ne sont pas susceptibles de large vulgarisation ; mais, tandis que les unes, comme l'analyse mathématique, se défendent par elles-mêmes contre les intrus impréparés, d'autres sont moins bien protégées, et c'est le cas pour la

(2) J'ai déjà fait remarquer ailleurs comment cela explique que les *Exercices* de saint Ignace, si attaqués par les amis et disciples de Cano, ne figurent pas dans l'*Index* de Valdes : ils n'étaient imprimés encore qu'en latin.

haute spiritualité. Celle-ci, en effet, demande par dessus tout, pour être comprise, une longue et rude préparation d'ordre moral; des formules obscures de grands mystiques seront comprises comme d'instinct par des âmes simples et ignorantes, mais qui possèderont éminemment cette préparation morale. Or, si l'on se rend compte très vite qu'on ignore tout du calcul intégral, le plus grand nombre des âmes, et particulièrement celles qui, tout en étant bonnes et dévotes, restent franchement médiocres, ne croiront pas facilement qu'elles sont encore hors d'état de faire leur profit de tels écrits. Grâce à Dieu, pour le plus grand nombre, cette mésintelligence de ce qu'elles lisent ne les conduira pas aux aberrations dont je parlais, mais elle les engagera dans une mauvaise voie spirituelle, où pratiquement elles piétineront, au lieu d'avancer modestement, mais réellement, dans une voie moins haute et mieux faite pour elles.

C'est là, à n'en pas douter, le sens des prohibitions que nous rappelions à l'instant, dans ce qu'elles ont de plus fondé (3). N'est-ce pas du reste aussi le sens des restrictions de l'Eglise relatives aux éditions de la Sainte Ecriture en langue vulgaire ? Et la triste histoire du protestantisme n'est-elle pas là pour en montrer expérimentalement le bien fondé et la souveraine sagesse ?

Or, il est manifeste qu'aujourd'hui les âmes pieuses (et même d'autres qui ne le sont que médiocrement) se précipitent en masse, avec une insatiable avidité, sur les écrits de haute spiritualité. Fait complexe dans ses causes, comme

(3) Ce n'est pas Cano seulement qui s'inscrivait contre la vulgarisation de la mystique. Cajétan (in II. II, q. 182, a. 1, § 2) recommandait aux directeurs d'exercer soigneusement les âmes dans la vie active, c'est-à-dire dans l'exercice des vertus, avant de les pousser à la contemplation. « Et ob defectum huius, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur, impatientes, iracundi, superbi... Et utinam non sit frequens defectus iste. » Le P. Jansen le notait aussi à propos d'Eckhart, « vouloir vulgariser la mystique sera toujours une entreprise pleine de périls. » Nouv. Revue Théologique (1927), t. LIV, p. 522.

dans ses manifestations, et qu'il est ici impossible d'analyser en détail, mais qui, en provoquant la multiplication indéfinie des collections d'écrits mystiques anciens, d'études et de biographies mystiques destinées au grand public, pose avec une nouvelle acuité le problème qui déjà préoccupait Cano moins d'un siècle après l'invention de l'imprimerie.

Or, précisément, c'est sur l'importance à donner à ce problème que nous trouvons aujourd'hui, parmi les catholiques même, les esprits fort divisés, et c'est la gravité sentie par tous, de cette division, qui a son retentissement direct sur les discussions relatives à l'appel des âmes à la contemplation infuse.

Pour les uns, cette avidité des âmes pour la littérature mystique la plus haute, est un bien pratiquement sans mélange et sans danger sérieux : ces écrits étant bons, orthodoxes, souvent composés par des saints, comment donc pourraient-ils faire du mal à des âmes de bonne volonté ? Les en sevrer serait au contraire les maintenir, arbitrairement et injustement, dans la médiocrité spirituelle et les priver des meilleurs secours que Dieu leur a préparés pour la sainteté. Aussi le P. Arintero, par exemple, ayant marqué qu'en matière de contemplation les directeurs peuvent pécher par excès en y poussant trop facilement les âmes, et par défaut en les retenant trop, en évitant trop de leur en parler (p. 18-43), note simplement que le premier danger est aujourd'hui pratiquement négligeable et, après lui avoir consacré quelques lignes, emploie des pages à mettre ses lecteurs en garde contre le second, le seul redoutable et réel à ses yeux. Et la vivacité avec laquelle il défend la thèse de l'appel universel (*Las alturas de la contemplación accesibles a todos*, dit-il dans le sous-titre de ses *Cuestiones místicas*, 2e éd., 1920), vient certainement de ce que, à ses yeux, c'est pour avoir nié cette thèse que trop de directeurs mettent d'abusives restrictions à la lecture des auteurs de haute mystique et arrêtent les âmes au bas de la montagne.

D'autres théologiens et directeurs sont d'un optimisme moins robuste et moins serein. A priori déjà, se rappelant,

comme nous le faisions à l'instant, les craintes de l'Eglise relatives aux fausses interprétations de l'Ecriture par les fidèles qui la liraient sans précautions, ils se disent que les écrits de haute mystique ne sont certes pas d'intelligence plus facile que les livres inspirés, que la plupart d'entre eux emploient un vocabulaire encore plus étranger aux lecteurs ordinaires d'aujourd'hui que celui de l'Ecriture, qu'une intelligence exacte de ces écrits suppose, comme celle des Livres Saints une connaissance assez complète déjà des conditions historiques, morales et religieuses dans lesquelles vivaient leurs auteurs; dès lors, quand ils savent les théologiens eux-mêmes souvent en désaccord sur l'interprétation exacte à donner à la doctrine d'un Tauler, d'un Ruysbroeck, d'un saint Jean de la Croix ou d'une sainte Thérèse, comment verraient-ils donner ces écrits en nourriture à toutes les âmes indistinctement, sans éprouver une vive crainte qu'ils ne soient souvent très mal compris ?

D'autant plus que leur expérience, et la simple réflexion elle-même, leur ont donné un sentiment très vif de ce fait qu'il y a relativement peu de livres de lecture spirituelle qui conviennent à toutes les âmes en général. Dans la médecine spirituelle comme dans la médecine corporelle, il n'y a pas « des maladies », mais « des malades », et dans la formation spirituelle, comme dans l'éducation physique, ce sont des *individus* que le directeur a uniquement devant lui : par suite, les meilleurs en général des écrits spirituels, ceux qui auront eu l'action la plus puissante, seront des écrits fortement individualisés, donc excellents pour certaines âmes à qui ils conviennent parfaitement, moins bons pour d'autres, dangereux même parfois pour quelques-unes. Ce sera précisément un des rôles principaux du directeur de *choisir* et *combiner* pour les âmes parmi ces écrits, comme le médecin *choisit* et *combine* parmi les formules du *Codex*, ce qui convient à chacun. Et si un certain nombre d'écrits, tout en étant plus ou moins bien adaptés à certaines âmes, ne sont cependant de nature à nuire à personne, comme les remèdes inoffensifs, ne peut-on pas comparer les écrits de haute spi-

ritualité aux remèdes violents, puissants, « héroïques », qui ne peuvent être maniés qu'à bon escient sous peine de graves dangers ?

Les mêmes directeurs s'appuient, plus encore que sur leurs réflexions, sur les données de l'expérience. Ils ont sous les yeux des âmes bonnes, généreuses, mais encore au *b a ba* de la vie spirituelle, susceptibles, vaniteuses sans s'en apercevoir, impatientes du moindre reproche, naïvement sensuelles, et qui, férues de mystique et de haute spiritualité, voulant à toute force brûler les étapes, ennuyées dès qu'on les ramène aux prosaïques réalités des rudiments, sont semblables à des étudiants d'Université qui ne savent même pas écrire en français correctement ; et ils voient que le résultat d'un côté comme de l'autre sera piètre.

Peut-on s'étonner dès lors qu'ils se refusent énergiquement, non pas à nourrir les âmes de ces livres magnifiques, mais à le faire sans discernement ? Le médecin le plus partisan de l'emploi des eaux de Vichy se refusera toujours à laisser ses clients en faire usage suivant leur fantaisie, comme il le leur permettra pour celles d'Evian ou de Saint-Galmier.

Ce sont ces appréciations si différentes sur les possibilités de vulgarisation des écrits de haute spiritualité qui me semblent être la raison la plus intime de l'intensité des discussions actuelles. Il faut le répéter une fois encore, ces appréciations d'ordre prudentiel n'ont aucun lien logique nécessaire avec les positions doctrinales sur l'appel universel ou non, à la contemplation infuse, puisque le tenant le plus déterminé de l'appel universel peut être non moins convaincu des graves inconvénients d'une lecture sans discernement et prématurée des écrits de mystique. Mais on sent bien que, pour beaucoup, la liaison se fait instinctivement entre les deux positions doctrinale et pratique : si on nie l'appel universel, c'est, dira-t-on, pour pouvoir plus facilement tenir la masse des âmes loin d'un domaine réservé à quelques privilégiés. Et cette négation sera attaquée avec d'autant plus de vivacité qu'on estimera plus bienfaisante

pour toutes les âmes la nourriture qui leur est ainsi parcimonieusement mesurée. En sens contraire la doctrine de l'appel universel paraîtra ouvrir par elle-même la porte à tous les inconvénients d'une vulgarisation sans discernement des écrits les plus difficiles de haute spiritualité : on répugnera à l'admettre parce qu'elle semblera dangereuse pour les âmes, de nature à exciter en elles des désirs chimériques, ou au moins prématurés, et par suite nuisible au vrai et solide travail de leur sanctification.

La controverse sur l'appel universel des âmes à la contemplation infuse fera donc un grand pas vers une solution, définitive dans la mesure du possible, et en tout cas pacifiante, si on arrive à la dégager le plus possible des préoccupations pratiques qui l'élargissent et l'encombrent indûment ; et, en attendant, les âmes ont tout à gagner à ce que, laissant théologiens et directeurs discuter entre eux les diverses réponses et leurs arguments, on attire avant tout l'attention des fidèles sur les points vraiment capitaux où tous sont d'accord, au lieu de les hypnotiser sur des divergences de vues qui, tout compte fait, n'ont pas nécessairement des conséquences notables pour leur conduite pratique. Pourquoi aller porter ces controverses devant un public à qui manquent les moyens de se former une opinion raisonnée et solidement motivée ? On pourra provoquer des plébiscites impressionnants dans lesquels les opinions se formeront par des arguments de sentiment, des preuves de pure imagination ; mais ni le vrai bien profond des âmes, ni leur progrès réel dans la vie intérieure, ni la théologie sérieuse n'auront rien gagné à ces manifestations bruyantes.

Ayons donc la patience d'étudier dans tous leurs éléments ces difficiles questions avant de les croire à tout jamais résolues, et surtout avant de passionner pour une solution les âmes que nous dirigeons. Ce n'est pas dans nos théories, c'est avant tout dans l'action de la grâce en elles que ces âmes trouveront le grand principe de générosité qui les élèvera au-dessus de la médiocrité et les poussera sans cesse plus haut dans la voie royale de la charité.

CHAPITRE IV

L'APPEL A LA CONTEMPLATION INFUSE : DONS DU SAINT-ESPRIT, VIE MYSTIQUE ET CONTEMPLATION

Tout le monde est d'accord, je crois, pour reconnaître que, parmi les enseignements de la tradition catholique, ceux qui intéressent le plus la mystique sont ceux qui ont trait aux dons du Saint-Esprit.

Malheureusement la théologie des dons est loin d'avoir encore dans toutes ses parties la précision et la solidité qui seraient nécessaires pour en faire le point de départ d'une théorie complète de la vie mystique.

Je me suis attaché ailleurs, à propos d'une expression de saint Thomas, à montrer combien il restait encore à faire pour que nous puissions nous flatter de posséder un état exact et complet des données traditionnelles dogmatiques qui sont à la base de cette théologie (1). Il y a là un long

(1) *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain, d'après saint Thomas*, RAM., 1922, p. 394-411, article reproduit avec quelques additions et modifications dans *Les Doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, p. 100-125. Actuellement encore on trouvera les inventaires les plus abondants de ces données traditionnelles dans les articles de M. Touzard (*Revue Biblique*, 1899, p. 232 ss.), du R. P. Gardeil (*Dons du Saint-Esprit*, dans Dict. de Théol. Cathol., IV, 1748-1779) et du P. Mitterer, *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Vaeterlehre*, Zeitsch. f. Kath.

travail qu'il faut avoir le courage et la patience d'entreprendre et d'exécuter sans hâte, et en dehors duquel on ne sortira pas de l'à peu près.

Est-ce à dire qu'il faut jusque là nous interdire toute vue générale sur la théologie des dons ? Assurément non. Ce que nous devons éviter, c'est de présenter comme l'interprétation définitive et intangible de ces données traditionnelles, des vues d'ensemble qui, en fait, ne reposent que sur une étude incomplète et trop peu méthodique de cette tradition. Mais il sera toujours utile que chacun apporte, avec toute la clarté et la précision possibles, sa conception générale des dons, de leurs rapports avec la vie mystique et la contemplation, telle qu'elle lui semble se dégager des données traditionnelles qu'il a pu lui-même étudier. Ces idées générales sont, en effet, indispensables pour diriger le travail d'enquête à travers les monuments de la tradition, travail qui, faute d'être éclairé par elles, tournerait à la pure et vaine recherche d'érudition et se noierait dans d'inutiles et fastidieux détails.

Voilà pourquoi il m'a semblé qu'il ne serait peut-être pas totalement inutile de présenter ici la conception des dons qui me paraît répondre le mieux à ce que je connais de la tradition et d'en marquer les rapports, soit avec la vie mystique en général, soit avec la contemplation infuse en particulier (2).

THEOL., 1925, p. 529-566). Il faut y ajouter diverses contributions excellentes: Dom O. LOTTIN OSB., *Les Dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE, I, 1929, p. 41-97 (avec un choix de précieux textes inédits), R. P. J.-F. BONNEFOY, OFM., *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure*, Paris, 1929; et avant lui V. MIOC, OFM., *Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae*, Serajevo, 1924.

(2) Les lecteurs remarqueront vite combien cet exposé est tributaire de celui qu'a fait S. E. le Card. BILLOT dans la thèse VII de son *de Virtutibus*: c'est lui, en effet, qui me paraît cadrer le mieux avec l'ensemble des données traditionnelles telles que je les connais. J'espère que les quelques remarques et précisions que j'y ajoute n'auront pas trahi la pensée de l'éminent théologien. — C'est à dessein que je m'abstiens, dans ces quelques pages, de toute démonstration ou discussion proprement dite:

I. — Les Dons et les Inspirations.

La théologie des dons du Saint-Esprit a ses racines dans les plus anciens documents de la tradition catholique. Dès le deuxième siècle, saint Irénée enseigne explicitement que l'Esprit septiforme qui, suivant la prophétie d'Isaïe, s'est reposé sur le Christ, est communiqué par lui à ses membres, les fidèles oints comme lui de l'onction divine (3). Depuis lors, la série des témoignages, et plus tard celle des explications théologiques, se suivent sans interruption jusqu'au moment où saint Thomas donne de cette doctrine la formule qui semble devoir être définitive.

Mais autant nous sommes riches en textes des docteurs relatifs aux dons, autant nous sommes pauvres en documents du magistère authentique de l'Eglise. Le décret du Concile romain sous Damase, conservé par le *Gelasianum*, ne parle que du Christ sur qui s'est reposé l'Esprit septiforme; les textes cités à propos de chacun des sept dons semblent supposer qu'ils sont communiqués aux fidèles, mais la doctrine n'est pas explicitement formulée (4). Le Concile de Trente parle bien de la justification « per voluntariam susceptionem gratiae et donorum », mais rien ne vient préciser la nature de ces dons et leur rapport avec les vertus théologales, dont ce même chapitre enseigne l'infusion au moment de la justification (5). Le seul document

tout mon but serait, au risque de répéter des banalités, de contribuer à marquer sur quels points principaux doivent, pour être utiles et fécondes, se porter de préférence, les recherches de détail dans les documents de la tradition. C'est seulement lorsque ces recherches auront été faites et discutées avec soin et méthode, qu'on pourra essayer d'en tirer des arguments d'ensemble en faveur de telle ou telle manière de comprendre la théologie des dons.

(3) Saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 17, PG., 7, 929 sq.

(4) Denz.-Bannw., n. 83; Cavallera, *Thesaurus*, n. 539 et 532.

(5) VI, cap. 7; D.-B. n. 799; Cavallera, n. 879.

explicite du magistère sur les dons est l'Encyclique *Divinum illud* sur le Saint-Esprit, adressée à l'Eglise catholique par Léon XIII, le 9 mai 1897 (6). Il n'y a évidemment là aucune définition, mais néanmoins, cette encyclique, trop peu utilisée dans les écrits qui se multiplient sur le Saint-Esprit, constitue par sa partie doctrinale un document du magistère ordinaire, document qui, appuyé sur la tradition qu'il entend résumer, possède une autorité dogmatique considérable (7).

Ce document de Léon XIII, éclairé par la doctrine de saint Thomas, dont il s'est manifestement inspiré, et par toute la tradition précédente, que les formules du docteur Angélique résumaient déjà d'une façon plus pleine et plus précise, tel doit être le point de départ actuel de toute étude théologique sur les Dons et leur place dans la vie spirituelle.

Le dernier paragraphe de la partie doctrinale de l'encyclique est consacré par Léon XIII à décrire l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme des justes : après avoir rappelé que ceux-ci le reçoivent dans le baptême et la confirmation, et exposé plus largement la doctrine de l'*inhabitation*, il poursuit : « Inhabitantem in animis piis Spiritum Sanctum ubertas munerum caelestium multis modis consequitur ». De ces multiples bienfaits de l'Esprit-Saint, le Pape en explique deux surtout, les inspirations et les dons, qu'il décrit ainsi :

« Parmi ces bienfaits figurent ces avertissements et ces invitations secrètes que l'inspiration du Saint-Esprit excite

(6) Dans les *Acta Leonis XIII*, t. 17, Romae, 1898, p. 125-148; Acta Sanctae Sedis, t. 29,, 645 ss. La partie doctrinale de l'Encyclique est reproduite dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 547, pour le paragraphe relatif aux dons; Denzinger-Bannwart ne donne malheureusement rien de cet exposé dogmatique si intéressant.

(7) Le but du pape est, nous dit-il, « alloqui vos... de praesentia et virtute mirifica eiusdem Spiritus; quantopere nimirum et in tota Ecclesia et in singulorum animis ipse agat efficiatque praeclara copia charismatum supernorum. Inde fiat... ut fides excitetur vigeatque... ac... pietas augeatur... » *Acta Leonis XIII*, p. 127: l'intention doctrinale de l'Encyclique se porte donc tout particulièrement sur la partie relative au rôle sanctificateur du Saint-Esprit.

fréquemment dans les âmes : sans elles, il ne peut y avoir ni entrée dans la voie droite, ni progrès, ni le terme du salut éternel... Bien plus, pour l'homme juste, vivant de la vie de la grâce et agissant par les diverses vertus comme par autant de facultés, il faut encore absolument ces sept dons qui sont appelés au sens propre les Dons du Saint-Esprit. Ils sont accordés à l'âme pour qu'elle obéisse plus facilement et plus promptement à ses appels et à son impulsion ; aussi ces Dons ont-ils une telle efficacité qu'ils mènent l'âme jusqu'aux plus hauts sommets de la sainteté, et une telle excellence qu'ils sont conservés, quoique sous une forme plus parfaite, dans le ciel lui-même » (8).

Suivent deux phrases sur les *béatitudes évangéliques*, au désir et à l'acquisition desquelles « ipsorum ope charismatum provocatur animus et effertur », et sur les *fruits*, produits dans les âmes par le Saint-Esprit et énumérés par saint Paul, *Gal.* 5, 22.

La notion et le rôle des *dons* du Saint-Esprit sont, on le voit, mis par Léon XIII en relation étroite avec la notion et le rôle des *inspirations* du Saint-Esprit dans l'ensemble de la vie chrétienne ; saint Thomas en avait fait autant et on peut dire que c'est là son apport décisif à la théologie des dons. Nous devons par suite, pour arriver à préciser nos idées sur les rapport entre dons et vie mystique, préciser d'abord notre manière de concevoir ces inspirations et leur rôle.

Nous examinerons donc ce que sont ces inspirations dont nous parlent si souvent les auteurs spirituels, pour étudier

(8) In his autem muneribus sunt arcanae illae *admonitiones invitationesque*, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur : quae si desint, neque initium viae bonae habetur neque progressiones, neque exitus salutis aeternae... Hoc amplius, homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti *donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur ; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent.

ensuite la place exacte des dons entre elles et les œuvres méritoires qui en sont le fruit naturel. Il nous sera facile alors de conclure en quel sens exact l'activité des dons est caractéristique de la vie mystique, en quel sens au contraire elle ne suffit pas à établir une distinction spécifique entre vie commune et vie mystique.

Le terme *inspiration du Saint-Esprit* est employé plusieurs fois par le Concile d'Orange pour désigner la grâce nécessaire à toute bonne œuvre, et en particulier aux premiers pas vers la foi et la justification (9). Aujourd'hui, dans ce secours divin, affirmé ainsi de façon générale, nous distinguons, à la suite du long travail de la théologie, plusieurs réalités et plusieurs aspects. Non seulement nous distinguons de la grâce habituelle et des autres dispositions perpermanentes surnaturelles (*habitus*), les grâces actuelles, secours momentanés, passagers, accordés par Dieu à l'âme; mais, parmi ces grâces actuelles, nous distinguons encore une double catégorie, ou mieux une double fonction : grâces *élevantes* et grâces *médicinales*. Aucun acte humain ne peut avoir de valeur pour le salut éternel, comme tendance, si rudimentaire et inchoative soit-elle, vers la fin surnaturelle, s'il n'est du même ordre, donc surnaturel, donc accompli par un agent élevé lui-même à cet ordre. C'est cette élevation que réalisent : dans le juste, d'une façon permanente, grâce et vertus infuses; dans le pécheur qui se prépare à la justification, les secours transitoires qui constituent les grâces actuelles élevantes. Dans le juste lui-même, ne faut-il pas, outre les « habitus », une motion divine de même ordre pour mettre en branle tout l'organisme surnaturel, pour le faire passer de l'état de repos à l'état d'activité ? Les théologiens, tout en discutant sur la nature de cette grâce prévenante, sont généralement d'accord pour en enseigner la nécessité, même chez le juste pourvu des *habitus* surnaturels infus; mais de quelque manière qu'on la

(9) Can. 5, DB. 178; Cavallera, 853.

conçoive, c'est là aussi une grâce actuelle élevante, réclamée par le jeu physique de l'activité surnaturelle. Tous ces secours appartiennent, dans l'ordre surnaturel, à la même catégorie que le *concours* nécessaire, dans l'ordre naturel, à tout agent créé : ils ne sont pas destinés à augmenter les forces de l'agent, à l'aider à vaincre les difficultés particulières de telle action ; ils ne font que suppléer à l'insuffisance essentielle, de l'agent créé vis-à-vis de toute action, de l'agent humain en face de l'œuvre surnaturelle à accomplir.

Mais la tradition catholique nous enseigne, à un autre titre, l'existence et la nécessité pour la vie chrétienne de secours ou motions transitoires de Dieu, grâces actuelles médicinales ou mieux « fortifiantes », destinées à augmenter les forces de l'homme. Elle nous enseigne que le juste lui-même ne peut, sans un secours particulier de Dieu, donc sans un secours distinct de la grâce habituelle et autres dispositions surnaturelles qu'il possède déjà, persévérer jusqu'au bout dans la justice qu'il possède.

Même justifié et devenu ami de Dieu, l'homme garde une intelligence obscurcie vis-à-vis de la vérité surnaturelle, une volonté faible, exposée aux assauts de la concupiscence ; il sera donc moralement incapable de résister constamment à la tentation et de persévérer dans le bien, si Dieu ne vient *augmenter ses forces*.

Comment le fait-il ? Lorsque l'homme se trouve en présence d'un acte plus difficile à accomplir, d'une tentation plus forte à repousser, Dieu (par son action immédiate ou bien en se servant des anges quand il ne veut agir que sur l'imagination ou les sens) détermine dans l'âme la production d'actes indélibérés (10) de l'intelligence, de la volonté,

(10) Qu'il soit permis ici d'employer l'expression *actes indélibérés* dans le sens large d'actes non commandés, non consentis par notre volonté libre, en opposition à *actes délibérés*, entendus des actes produits ou commandés par notre volonté libre, qu'ils aient été ou non précédés d'une délibération expresse et formelle. Lorsque se produit en moi un de ces mouvements qui naissent indépendamment de toute détermination libre de ma volonté, celle-ci pourra souvent se laisser entraîner par ce mouvement, cet attrait, y donner son libre consentement sans aucune délibéra-

ou de l'imagination et de l'appétit sensible, qui vont la diriger vers le bien, en augmentant la lumière et l'attrait qu'elle sent pour ce bien, en diminuant celui qu'elle éprouve pour le mal. L'homme en face de la tentation comprendra mieux, plus vivement, plus intimement, l'horreur de la damnation éternelle ou le mystère de la Croix; la répulsion que lui inspirait déjà la pensée de telle action honteuse est augmentée; l'affolement que produisait dans son imagination la pensée des épreuves que lui attirera son devoir accompli, se trouve calmé. Toutes ces modifications psychologiques sont le résultat, non pas d'un travail accompli en lui sous l'action de sa propre volonté libre, mais d'une intervention de Dieu. Cette intervention, Dieu pourra la réaliser ou bien simplement en dirigeant par sa Providence l'action des causes naturelles, ou en faisant agir un ange sur les facultés sensibles de l'homme et sur son organisme, ou encore en agissant lui-même directement sur l'intelligence ou la volonté. En tout cas, ces actes vitaux des facultés sensibles ou spirituelles sont des actes indélibérés, qui en eux-mêmes ne sont nullement méritoires, mais qui préparent les actes méritoires, en facilitant à la volonté libre leur accomplissement.

Ce sont ces inspirations et ces motions, médiates ou immédiates, de Dieu en l'âme qui constituent essentiellement les grâces actuelles médicinales nécessaires à la persévérance des justes.

La motion divine qui produit ces actes indélibérés est-elle distincte de celle qui constitue la grâce élevante et excitante ? Celle-ci est-elle nécessaire aux justes pour tous les actes méritoires ? Quel élément d'ordre physique ou moral distingue la motion efficace qui produira infailliblement son effet, de la motion inefficace qui non moins infailliblement restera stérile ? Autant de questions âprement discutées dont

tion explicite pour en peser le pour et le contre: ce consentement pourra cependant être qualifié d'*acte délibéré*, en ce sens que la détermination libre de ma volonté suppose au moins virtuellement une délibération précédente, si implicite et si inconsciente soit-elle.

la solution n'est pas nécessaire à celle du problème qui nous occupe, et que je me garderai donc d'y mêler.

Quelles que soient les opinions qu'ils adoptent, tous les théologiens admettent l'existence de motions produites en nous par Dieu pour augmenter les forces qui poussent notre volonté libre à choisir le bien surnaturel. Mais ces grâces médicinales ou fortifiantes ne sont pas seulement données aux justes pour assurer leur persévérance. Le pécheur les reçoit déjà pour avoir la force de poser les actes qui le prépareront à la justification. Chez le juste (et c'est le point qui nous intéresse particulièrement ici), elles n'auront pas seulement le but tout négatif de le préserver des chutes mortelles, mais elles lui seront encore nécessaires et elles lui seront accordées, pour le pousser à augmenter sans cesse en lui son union à Dieu par la charité, pour l'aider à tendre à la perfection de la vie spirituelle.

Si de telles grâces étaient nécessaires à la volonté humaine pour faire le strict minimum exigé de Dieu sous peine de faute mortelle, combien plus le seront-elles pour accomplir la loi chrétienne dans toute sa perfection, pour multiplier les œuvres difficiles qui dégageront l'âme de ses liens, pour s'élever sans cesse dans la charité : plus l'âme avancera, plus elle sera, par elle-même, au-dessous d'une tâche de plus en plus haute, plus les grâces fortifiantes lui seront nécessaires pour l'aider, pour la pousser et l'attirer.

C'est alors surtout que vaudra la raison très profonde développée par saint Thomas pour montrer la nécessité de ces inspirations et motions (I-II, q. 68, a. 2) :

> Notre raison, dit-il, a reçu de Dieu une double perfection : sa perfection naturelle, la lumière naturelle de la raison, et en second lieu une perfection surnaturelle qu'elle tient des vertus théologiques. Et, bien que cette seconde perfection soit en elle-même plus grande que la première, celle-ci toutefois est possédée par l'homme d'une manière plus parfaite, car l'homme en a comme la pleine possession, tandis que la seconde n'est en lui que d'une façon imparfaite : c'est d'une façon imparfaite que nous connaissons et aimons Dieu surnaturellement. Or, il est évident que tout être qui possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, peut par lui-

même agir selon ce principe d'action, qu'il possède parfaitement, sans exclure bien entendu l'opération de Dieu qui agit par son concours en toute nature créée et toute volonté. Mais celui qui ne possède que d'une façon imparfaite une nature, forme ou vertu, ne peut *par lui-même* agir selon cette nature ou vertu : il a besoin d'être mû par un autre... Et ainsi pour tout ce qui est dans l'ordre de la fin naturelle de l'homme, celui-ci peut agir en suivant les indications de sa raison... Mais dans l'ordre de la fin surnaturelle vers laquelle la raison le dirige en tant qu'elle est en quelque manière et imparfaitement informée par les vertus théologiques, les indications de la raison ne suffisent pas : il faut, en outre, l'instinct et la motion du Saint-Esprit.

Dans l'ordre de la simple raison, l'homme est chez lui et peut se conduire; dans l'ordre surnaturel il est un étranger introduit en un magnifique palais, où il ne saura se conduire, sauf peut-être pour quelques pas, si un guide charitable ne vient le prendre par la main. Et plus il pénétrera avant dans le palais, plus le guide lui sera nécessaire.

Ceci nous explique pourquoi, à mesure qu'une âme progresse dans la vie spirituelle, que les grosses difficultés du début vont disparaissant, la nécessité des inspirations divines, des grâces fortifiantes, au lieu de diminuer, devient de plus en plus grande : l'inadéquation entre la pauvre nature humaine et les œuvres qu'elle doit accomplir pour avancer toujours vers sa perfection surnaturelle, devient de plus en plus grande.

Et par là, nous soupçonnons déjà *a priori* ce que nous constatons par l'expérience de la vie spirituelle, savoir l'infinie variété de ces inspirations divines ou grâces fortifiantes.

Au début, elles seront surtout d'ordre sensible, agissant sur l'imagination, sur la partie sensible de l'homme et atteignant surtout par elle l'intelligence et la volonté : il s'agit pour Dieu de venir prendre l'âme là où elle est, toute plongée dans le sensible, pour la dégager peu à peu, du sensible coupable d'abord, puis de tout sensible. Plus tard, au contraire, c'est surtout sur l'intelligence et la volonté qu'agira la grâce fortifiante de Dieu.

De même, au début, ces motions de Dieu échapperont en général complètement à la conscience de qui les recevra : on ne les distinguera pas du train naturel de la vie psychologique. Tout au plus notera-t-on quelques consolations ou désolations sensibles plus accentuées.

Plus tard, l'âme aura pris l'habitude de se suivre davantage, d'écouter davantage en elle-même, son regard se sera fait peu à peu à discerner quelques objets dans la demi-obscurité de son intérieur. De plus, corrélativement à sa fidélité à les suivre, les inspirations se seront multipliées et renforcées. Le nombre et la puissance des grâces fortifiantes dont elle percevra l'action en elle, ira en augmentant. Elle en viendra même à discerner plus ou moins confusément un travail subi par son intelligence et sa volonté, consolations *spirituelles*, bien plus profondes et puissantes que les consolations sensibles de début.

Toutefois, au milieu de leur variété, ces grâces et inspirations garderont le même caractère général d'actes indélibérés, produits en nous par Dieu, donc non méritoires en eux-mêmes, mais source de mérite et de sainteté si nous y consentons et y coopérons : et voilà pourquoi tous les maîtres de la vie intérieure vont nous répétant que les consolations, même les plus hautes, ne sont que des moyens, que seuls les actes libres de charité sont le but ; que l'essentiel de la sainteté n'est pas cet amour délicieux que nous sentons naître au fond de nous-mêmes, *in nobis sine nobis*, mais le libre élan par lequel nous répondons à ces avances.

Ces inspirations, Dieu tout-puissant est maître absolu de les produire en qui et comme il veut, dans le terrain même le plus ingrat, où elles ont le plus de résistances à vaincre, chez les pécheurs les plus endurcis ; et, en fait, il les y produit quand il les appelle à la pénitence.

Il pourrait continuer à les produire ainsi, sans préparation particulière, dans les âmes des justes, comme il eût pu aussi, absolument parlant, au lieu de leur donner les vertus infuses comme principes permanents d'actions surnaturelles,

surnaturaliser leurs actes un à un, par de constantes grâces actuelles élevantes.

Mais, de même que l'harmonie de la vie surnaturelle a demandé que Dieu pourvût le juste entré dans la plénitude de cette vie, de « facultés surnaturelles », principes permanents d'actions surnaturelles, qui sont les vertus infuses théologiques et morales; de même convenait-il qu'il donnât à l'âme sanctifiée une préparation permanente, une disposition habituelle à recevoir ces grâces fortifiantes ou inspirations, nécessaires pour conserver la vie surnaturelle et plus encore pour y progresser : et ce sont ces dispositions habituelles qui constituent, selon saint Thomas et selon l'enseignement de Léon XIII, les *dons du Saint-Esprit*, « habitus », dispositions infuses, par lesquelles « homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum ».

Avec une pression suffisante et une matrice assez résistante, on arrive à emboutir des blocs d'acier : il n'y a pas d'âme si dure, de cœur si pétrifié par le péché, que Dieu n'arrive à mouvoir. Mais, dans la cire molle et fluide, les détails les plus fins d'un sceau se reproduisent sans effort, et, dans le cœur rendu *carneum*, dans l'âme tenue toujours prête par la grâce et les dons du Saint-Esprit, la plus petite touche de Dieu aura son effet.

On voit, par là, quel est le rôle propre des dons du Saint-Esprit : ils ne sont pas destinés à remplacer les vertus infuses, à se substituer à elles dans tel ou tel stade de la vie spirituelle. Les vertus infuses, théologales et morales, restent jusqu'au bout le principe immédiat de nos actes surnaturels *libres* et méritoires; les dons concourent bien eux aussi à la production d'actes vitaux, mais d'actes *indélibérés*, non libres, produits et déterminés en nous par l'action divine, des inspirations passivement reçues qui constituent les grâces fortifiantes dont nous venons de parler.

La question a été agitée de savoir s'ils interviennent dans chacun de nos actes méritoires : je crois que le P. Froget et, après lui, le P. Gardeil, ont eu raison de répondre

que non (11). Là où il n'y a pas de spéciale difficulté, la raison et la volonté humaines, surnaturalisées par les vertus infuses, peuvent (bien entendu avec le concours [surnaturel] de Dieu essentiel à toute action) accomplir des actes surnaturels délibérés et méritoires, sans le secours d'aucune grâce *fortifiante* (quae augeat vires). Les dons auront leur rôle lorsque, pour des actions plus difficiles (12), *intelligence* et *volonté* ont besoin d'être aidées, préparées, par les lumières et les délectations indélibérées, par les grâces qui les rendront capables de triompher de ces difficultés : car ce sont alors les dons qui aident l'âme à recevoir plus facilement, avec plus de plénitude, ces motions divines (13).

Dans les actes méritoires des justes peuvent donc intervenir, ou les vertus infuses seules, ou les vertus et les dons, celles-là comme principe opératif immédiat de l'acte délibéré, ceux-ci comme principes réceptifs des motions divines, grâce auxquelles l'acte délibéré pourra être produit et mieux produit. Faut-il ajouter avec le P. Gardeil que parfois interviennent les *dons seuls* ? Je ne le crois pas : une telle conclusion supposerait, en effet, une conception des dons toute différente, un principe tout différent de distinction entre dons et vertus, conception et principe qui me semblent avoir été admis par saint Thomas jeune et beaucoup de ses contemporains — mais qui ont été remplacés

(11) Voir dans l'article cité du P. Gardeil (Dict. Théol. Cath., IV, 1779-81) le résumé de la controverse à ce sujet entre Mgr Perriot et le P. Froget.

(12) Plus difficiles, non seulement en raison des obstacles à vaincre, mais aussi à cause de la perfection de l'acte à accomplir. C'est là ce que me paraît contenir de vérité traditionnelle l'opinion selon laquelle les dons ont pour objet d'aider à accomplir les actions « héroïques ».

(13) On pourrait se demander aussi si chaque grâce ou motion d'ordre *sensible*, produite par Dieu ou un ange dans l'imagination, etc., pour nous faciliter le bien, est toujours accompagnée d'une motion correspondante de Dieu sur l'intelligence et la volonté: je ne vois aucune raison de l'affirmer. Dans certains cas ces motions purement sensibles suffiront pour aider *indirectement* la volonté. Il y aura donc, dans la vie spirituelle, des consolations sensibles, venant de Dieu ou voulues par lui, mais que n'accompagnera aucun exercice des dons.

dans la *Somme théologique* par la conception que j'expose ici. Pour qu'un acte méritoire pût être le fruit des *seuls* dons, à l'exclusion des vertus infuses, même simplement morales, il faudrait concevoir les dons comme des principes complets et immédiats d'opération *délibérée,* comme, en définitive, des sortes de *vertus infuses,* d'ordre supérieur aux vertus morales, bien que restant inférieures aux vertus théologiques; vertus qui, naturellement, devraient se distinguer des vertus morales par un *objet formel* différent; d'où la conclusion, tirée entre autres par le P. Schrijvers, après Suarez contre Valentia (et semble-t-il aussi par le P. Garrigou-Lagrange), qu'un même acte ne peut dépendre a la fois d'une vertu et du don correspondant: ou bien il sera fait *modo humano,* avec le motif spécifique de la vertu, et il ne pourra être acte du don — ou il sera fait *modo supra humano,* avec le motif spécifique du don et il ne sera plus un acte de la vertu (14).

Sans entrer dans une discussion de détail, cette position paraît répondre moins bien à l'exposé *ex professo* fait par saint Thomas, I-II, q. 68, et se heurter à de grosses difficultés. Comment expliquer l'enseignement du saint Docteur sur la supériorité des dons vis-à-vis des vertus morales, leur infériorité vis-à-vis des vertus théologiques, et en même temps, le fait qu'il désigne divers dons comme correspondant aux vertus théologiques, même à la charité ? Quel rôle jouent-ils vis-à-vis d'elles ? Ces dons, dira-t-on, ne viennent pas substituer un mode d'agir plus parfait à celui qui est essentiel aux vertus théologiques, mais seulement *préparer l'âme* pour qu'elle exerce celles-ci plus parfaitement. Mais la préparer comment ? par un acte libre ou indélibéré ? Si c'est un acte librement consenti, on sera amené à dire que l'acte libre du don d'intelligence qui *prépare* l'acte de foi,

(14) Schrijvers, *Principes de la vie spirituelle,* Bruxelles, 1912, p. 249; Garrigou-Lagrange, dans Vie spirituelle, t. VII (1923), p. [57]. — Suarez déjà défendait la même thèse (*de Gratia,* VI, c. 10, n. 2. Vivès, t. 9, p. 69), contre Valentia (*in I-II,* D. 5, q. 8, p. 1) soutenant, comme nous, que le même acte peut supposer à la fois l'exercice d'une vertu et du don correspondant.

est plus parfait que lui, et je ne vois plus bien comment il ne serait pas lui-même un acte de foi. — Acte indélibéré préparant un acte libre plus difficile et plus parfait ? C'est ce que je dis ici-même et on est ainsi amené à couper en deux la notion des dons, suivant qu'on les considère dans leurs rapports avec les vertus théologales ou les vertus morales.

De plus, on sera conduit à dire que, dans les débuts de la vie spirituelle, dans la vie simplement ascétique, l'exercice des dons, non seulement est rare, latent, mais qu'il se fait « selon le mode des vertus » —, que, plus tard, les vertus morales infuses cessent de s'exercer et sont remplacées par les dons, toutes choses qui me paraissent bien peu claires et bien peu conciliables avec l'exposé de saint Thomas, surtout avec son insistance à affirmer la place des dons dans toute vie chrétienne (15).

Si, au contraire, les dons restent uniquement le principe des actes *indélibérés* déterminés par Dieu dans l'intelligence et la volonté, aucune difficulté, nous l'avons vu, à concilier leur rôle avec celui des vertus infuses dont ces inspirations préparent les actes libres et méritoires. Mais tandis que, en raison de leur objet formel, les actes des vertus théologiques ne reçoivent de cette préparation par les inspirations divines et les dons, aucun perfectionnement essentiel, il n'en est pas de même des actes des vertus morales infuses. Celles-ci, tout en produisant des actes surnaturels, gardent leurs motifs propres d'ordre rationnel ; si donc à ce motif vient s'ajouter la lumière produite par Dieu dans l'âme, par exemple pour pénétrer plus pleinement les principes révélés sur la mortification ou le courage

(15) Si précisément, comme on le suppose, la différence essentielle entre dons et vertus tient au *mode* (humain ou supra humain) selon lequel s'exerce leur activité respective, que peut bien être un exercice des dons selon le *mode* des vertus? — Et d'un autre côté je crois qu'on trouvera difficilement dans la tradition des points d'appui sérieux pour affirmer qu'à un certain degré de la vie spirituelle, l'exercice des vertus morales (religion, justice, force...) *cesse* pour faire place à celui des dons correspondants.

chrétien, l'acte deviendra plus parfait, parce que, grâce à cette lumière, l'homme jugera de ces actes suivant une règle et des principes plus hauts qu'il ne ferait avec sa simple raison aidée de la foi, mais sans supplément de lumière (16).

Rien, du reste, n'empêche de dire que, dans les débuts de la vie chrétienne, ce rôle des dons est souvent *latent:* j'ai rappelé plus haut que, dans les âmes encore peu ferventes, peu habituées à la vie intérieure, les inspirations du Saint-Esprit, les grâces fortifiantes de diverses espèces, restent inaperçues de la conscience, tout en étant fort réelles — et aussi que les premières actions de Dieu en elle dont l'âme se rend compte, sont surtout les actions d'ordre *sensible*, dans lesquelles les dons n'interviennent pas: mais cela n'exclut nullement la réalité, même alors, de secours, de grâces, fortifiant intelligence et volonté, grâces dans la réception desquelles interviennent déjà les dons. Plus tard, quand les motions seront d'ordre plus spirituel, plus fréquentes, mieux distinguées par la conscience, ce rôle latent des dons deviendra de plus en plus manifeste, au point de donner leur physionomie à ces étapes plus avancées de la vie spirituelle.

II. — Dons et vie mystique.

Nous pouvons, en effet, aborder maintenant la question posée: en quel sens l'activité des dons du Saint-Esprit est-elle caractéristique de la *vie mystique*? Notons toutefois,

(16) A vouloir esquisser une démonstration théologique de ce que je me borne ici à affirmer, il faudrait, je crois, avant tout, montrer comment cette manière de concevoir les dons conserve comme central le point de vue que saint Thomas dans la *Somme* met au premier rang, — et en même temps conserve aussi ce qu'il y avait de vrai dans les théories ébauchées par les théologiens précédents, théories qui avaient surtout le tort d'être incomplètes et de présenter comme caractéristique essentielle des dons ce qui n'était que conséquence de leur vrai caractère essentiel (préparer l'âme à recevoir les inspirations divines).

auparavant, avec le cardinal Billot, que, par le fait même que les dons disposent l'âme à recevoir les inspirations divines, ils créent en elle un titre large, mais réel, *ex congruo*, à les recevoir avec une particulière abondance. Ces inspirations seront donc plus fréquentes et plus puissantes chez le juste que chez le pécheur. De plus, les dons croissent en même temps que la grâce sanctifiante; les dispositions de l'âme à recevoir les inspirations, sa sensibilité aux touches divines, sa fidélité et sa souplesse à en suivre les mouvements, vont en augmentant avec la croissance dans la grâce sanctifiante. Il s'ensuit donc que ces grâces, ces inspirations, iront normalement s'intensifiant et se multipliant avec le progrès de l'âme, en même temps que la difficulté et la perfection croissante des actes à accomplir les rendra plus nécessaires (1).

Si, *a posteriori*, nous interrogeons les maîtres de la vie spirituelle, nous aurons vite constaté leur unanimité sur ce point : tous, non seulement les « mystiques », mais aussi ceux que l'on est convenu de regarder comme le plus exclusivement « ascétiques », admettent que la condition essentielle de tout progrès un peu considérable dans la perfection est une fidélité de plus en plus grande, de plus en plus constante et délicate, de l'âme à ces inspirations de la grâce : fidélité dont la première conséquence sera une multiplication de ces inspirations elles-mêmes et une croissance constante de leurs exigences. Tous les directeurs connaissent bien cette impression, par laquelle passent toutes les âmes un peu généreuses, lorsqu'elles sentent cette emprise

(1) Il y aurait ici à signaler comme cause de cette intensification des inspirations divines, à côté de l'accroissement de la grâce sanctifiante et des dons, la réception fréquente des sacrements et l'effet produit par eux et étudié sous le nom de « grâce sacramentelle » : il semble bien que cette grâce propre à chaque sacrement soit, en tant qu'elle se distingue de la grâce sanctifiante, avant tout un titre à recevoir avec plus grande abondance tel ou tel ordre d'inspirations divines, de grâces actuelles fortifiantes ; ce qui la met en étroite relation avec les dons. Il serait fort intéressant d'étudier parallèlement, à ce point de vue, certains dons et la grâce sacramentelle propre, par exemple, au sacrement de l'Eucharistie ou à celui de l'Ordre.

de plus en plus complète et exigeante de Dieu sur leur vie, impression de frayeur qui leur fait se demander : où va-t-il me mener ? — et à laquelle doit s'opposer l'acte de foi et d'abandon total à la grâce, faute duquel tant d'âmes, n'osant pas se laisser arracher du sol, resteront toute leur vie à se traîner.

Il arrive donc pour toutes les âmes saintes un moment où cette emprise de la grâce et de ses inspirations sur leur vie devient générale et constante : non pas que, même alors, Dieu leur dicte, sous forme de révélations ou simplement d'inspirations parfaitement nettes et conscientes, ce qu'elles doivent faire dans chaque cas déterminé et se substitue en tout au travail de leur raison propre ; mais, par ses inspirations, Dieu reste là, les assistant et les poussant sans cesse à des actes toujours plus parfaits de cette charité qui en eux imprègne l'exercice de toutes les autres vertus.

C'est là cette « loi intérieure d'amour et de charité que le Saint-Esprit a coutume d'écrire et d'imprimer dans les cœurs » dont saint Ignace parle au début de ses *Constitutions* et sur laquelle il comptait, plus que sur aucune prescription extérieure, pour assurer la conservation et la fécondité de son œuvre.

C'est là cette onction habituelle du Saint-Esprit, cette action continuelle de ses dons qui, si elle n'est pas, comme le domaine de la charité sur toute la vie, l'essence même de la perfection et de la sainteté, en est cependant, la condition et un caractère distinctif.

Cette prédominance des inspirations, cette abondance de la grâce fortifiante, cette activité générale des dons du Saint-Esprit nous préparant à les recevoir, s'étendent dans les âmes saintes à *toute la vie,* donc aussi bien à la vie active qu'à la vie de prière. Nous rechercherons plus bas, en raison de l'importance de ce point, quelles transformations amène une telle emprise de la grâce dans l'oraison mentale de ces âmes ; mais il ne faut pas oublier que cette emprise s'étend tout aussi loin, tout aussi fortement sur leur vie active : elle n'est pas moins éclatante, pour qui comprend les choses

de Dieu, dans le dévouement inlassable et toujours souriant d'une petite sœur des pauvres, que dans les oraisons brûlantes d'une carmélite. Pas plus l'un que l'autre, ces deux triomphes de la charité divine dans les âmes ne se peuvent expliquer en dehors de cette action constante de la grâce fortifiante préparée par les dons. Chez l'un éclatera le don de sagesse, chez un autre celui de conseil, de force ou de piété; sous des formes diverses ce sera toujours l'action du même Esprit, multiforme, mais aussi belle, aussi profonde chez l'un que chez l'autre (2).

Il faut aussi noter que cette action de la grâce fortifiante est, d'une âme à l'autre, d'une période de la vie à l'autre dans la même âme, très inégalement consciente, même et surtout s'il s'agit des grâces, des consolations et désolations, d'ordre non plus sensible, mais intellectuel, de celles donc auxquelles nous préparent les dons du Saint-Esprit. Il ne s'agit point, en effet, ne l'oublions pas, de *révélations*, de connaissances nouvelles miraculeusement infuses, supposant des idées, des espèces intellectuelles nouvelles, il s'agit avant tout d'une lumière plus grande pour pénétrer des idées qui nous étaient déjà familières, d'une force plus grande donnée à telle inclination de notre volonté. Il arrivera donc, le plus souvent, qu'il sera impossible de distinguer, au moins avec certitude, cette action de Dieu, des effets natu-

(2) Ce point a été fort bien mis en relief par M. MARITAIN (*Une question sur la vie mystique et la contemplation*, VIE SPIRITUELLE, 7 (1923), 636-659, reproduit dans GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [671]): « Il conviendrait de distinguer, avec plus de soin peut-être qu'on ne le fait quelquefois, le terme *vie mystique* entendu au sens général de régime habituel des Dons, et le terme *contemplation* entendu au sens propre. Si on glisse de l'un à l'autre, comme si dès l'instant qu'on dit Dons du Saint-Esprit on disait exercice prédominant des Dons d'Intelligence et de Sagesse, et donc contemplation proprement dite, on est conduit à faire violence au mot *contemplation*. En ce cas une âme qui ne peut prier que par *Pater* et *Ave* et qui manifeste le Don de Conseil ou le Don de Piété, ou le Don de Force, sera vite contemplative (et on confondra son cas avec celui de la nuit passive d'un contemplatif proprement dit). Alors le sens des mots se perd. Et l'erreur s'introduit que cette âme doit nécessairement parvenir, si elle fait tout ce qui est en elle, à l'union transformante, ce qui est inexact » (p. 646).

rels produits dans l'âme par l'effet des lois psychologiques; il sera très facile de prendre pour une action immédiate de Dieu certains effets moins fréquents, plus intenses, que l'âme n'avait pas constatés encore en elle-même à ce degré, qu'il s'agisse de concentration plus profonde, d'alternatives d'exaltation ou de dépression. En appliquant les règles si sages que les auteurs donnent pour le discernement des esprits, l'âme et ses directeurs verront généralement quels sont les *bons* mouvements, ceux auxquels elle doit se livrer, qui donc viennent de Dieu et sont voulus par lui, directement ou indirectement. Mais fort souvent il sera impossible de dire si ce bon mouvement a une cause immédiate naturelle ou surnaturelle — et cela, même pour des mouvements d'ordre intellectuel.

Parfois cependant, surtout s'il s'agit de certaines lumières, de certaines touches plus profondes, qui tranchent plus vivement sur la trame ordinaire de la vie psychologique, et dans des âmes assez habituées à suivre les mouvements de leur vie intérieure, il ne restera guère de doute possible sur leur origine; ce sera alors une vraie *expérience* de Dieu, de son action dans l'âme, qu'il s'agisse ici encore d'une touche reçue dans l'oraison ou au contraire d'une grâce de force ou de lumière reçue en pleine action.

Qu'il s'agisse aussi de touche consolante ou aride : Dieu attirera les âmes à lui, suivant les cas, aussi bien en leur faisant éprouver un attrait délicieux, en leur donnant une lumière éblouissante, qu'en les détachant de tout, en leur faisant expérimenter leur néant, l'obscurité de leur intelligence et la faiblesse de leur volonté, de façon à créer en elles cette faim de lui-même qui est une de ses plus grandes faveurs.

Aussi cet état de l'âme toute livrée à l'action de la grâce pourra-t-il revêtir les formes les plus diverses, pourra-t-il exister à un plus haut degré chez des âmes toutes simples qui ne le soupçonnent même pas, tandis que chez d'autres, il sera beaucoup plus conscient, se distinguera très vivement des états précédents ou des périodes durant lesquelles

un relâchement de fidélité a fait retomber l'âme sur elle-même.

Et en ce sens, il est parfaitement vrai de dire que l'action des dons du Saint-Esprit peut être suivant les âmes, ou manifeste ou latente; avec cette correction toutefois que l'action latente n'est pas nécessairement une action moins intense, moins puissante, moins fréquente.

Cet état que nous trouvons réalisé dans tous les saints et même, à un degré moins éclatant, dans toutes les âmes parfaites, est-il un *état mystique*, constitue-t-il la *vie mystique* ?

Si par *vie mystique* on entend une vie d'union amoureuse à Dieu, très intime, dans la production de laquelle la part de la grâce, de ses initiatives et de son action constante, apparaît comme toujours plus grande et presque exclusive à côté de celle qui revient à nos propres efforts, il est évident que cette définition convient à l'état que nous venons de décrire et qu'il y a donc identité entre cet état et la vie mystique.

Mais alors, on le voit, il faut aller jusqu'au bout et dire, que les *faits* et *grâces* mystiques ne sont pas réservés exclusivement à telle période de la vie spirituelle, qu'ils apparaissent dès les débuts de cette vie — que *vie ascétique* et *vie mystique* désignent en réalité deux aspects, l'un plus actif, l'autre plus passif, d'une vie spirituelle essentiellement une, mais dans laquelle peuvent dominer tantôt l'un, tantôt l'autre, de ces aspects. Si, par suite, on veut réserver le nom de *vie mystique* à l'état intérieur dans lequel domine nettement le second de ces aspects, tandis que le premier reste prépondérant dans la *vie ascétique*, il faut conclure, comme nous l'avons fait ailleurs, qu'il ne reste alors entre les deux vies, à les opposer comme se succédant l'une à l'autre, qu'une simple différence de plus ou de moins. Le mode d'agir ascétique, humain si on le veut, dans lequel n'interviennent pas les dons du Saint-Esprit et les inspirations auxquelles ils nous rendent dociles, et le mode mystique, surhumain, dans lequel ces dons et ces inspirations prennent la direction de l'âme, sont spécifiquement distincts

entre eux : mais la *vie ascétique* et la *vie mystique*, caractérisées, par la *prédominance* de l'un d'eux, n'ont entre elles qu'une différence de *degré*, de *plus* ou de *moins*.

On a proposé comme principe de distinction spécifique entre ces deux vies le fait que, dans la vie mystique, le rôle des dons et des inspirations cesse d'être *latent* comme dans la vie ascétique, pour devenir *manifeste* et *conscient*.

C'est, à mon avis, faire dépendre cette distinction d'une circonstance extrinsèque au rôle essentiel des dons et des inspirations, rôle qui pourra être bien plus considérable et bien plus habituel dans une âme où il reste latent, inconscient, que dans une autre où il est plus visible. Cette visibilité, en effet, peut dépendre de circonstances personnelles, comme l'habitude de s'analyser, absolument étrangères à l'intensité de l'action de Dieu dans l'âme.

On peut donc dire, très légitimement, que cette docilité de l'âme aux inspirations du Saint-Esprit, reçues grâce aux dons du Saint-Esprit d'une façon de plus en plus abondante et de plus en plus parfaite, est en même temps caractéristique de la vie mystique *au sens large du mot*, et condition essentielle de toute vraie sainteté, et que, par conséquent, il n'y a ni sainteté, ni même véritable perfection de la vie spirituelle, en dehors de la vie mystique ainsi entendue.

Et c'est là ce que prouvent abondamment les textes réunis de divers côtés pour établir l'appel de toutes les âmes à la vie mystique. C'est là aussi, nous l'avons vu au chapitre précédent (p. 118) ce qui n'est, au fond, nié par personne : les auteurs qui, comme le P. Poulain, Mgr Lejeune ou Mgr Farges, nient le plus nettement l'appel général des âmes aux grâces de *contemplation infuse proprement dite*, n'ont jamais nié cela : il suffit, pour s'en rendre compte, de se donner la peine de les lire attentivement et de les comprendre, et c'est perdre son temps que de recommencer sans cesse à leur démontrer ce qu'ils n'ont jamais contesté.

Entre eux et leurs contradicteurs la vraie question est différente : il s'agit de savoir quel effet a nécessairement cette

emprise générale de la grâce sur le mode d'oraison des âmes en qui elle se réalise : la prière de ces âmes parfaitement dociles à l'action du Saint-Esprit en elles, sera-t-elle nécessairement et toujours de forme proprement contemplative ? Cette prédominance de la vie mystique en elles, au sens expliqué, comporte-t-elle nécessairement des grâces plus ou moins hautes de contemplation infuse ?

Problème plus particulier, on le voit, que nous allons maintenant examiner.

III. — Dons et contemplation infuse.

Aucune âme, nous venons de le voir, ne peut arriver à une vraie perfection et *a fortiori à la sainteté,* sans le secours de grâces fortifiantes, inspirations et motions divines, de plus en plus abondantes et puissantes, grâces qu'elle reçoit plus pleinement et auxquelles elle coopère plus docilement à l'aide des *habitus* infus qui constituent les dons du Saint-Esprit. Les âmes arrivées à la perfection de la vie spirituelle, c'est-à-dire à la pleine activité de la charité, exercent donc cette charité, dans quelque ligne que ce soit, vie active ou vie contemplative, sous l'influence devenue ordinaire en elles de cette « loi intérieure d'amour que le Saint-Esprit grave dans les cœurs », par ses motions et inspirations.

Cette influence habituelle de l'Esprit-Saint, cette emprise de son action sur toute la vie ne soulève pas, s'il s'agit des œuvres du service de Dieu dans la vie active, de problèmes et de difficultés bien particulières. S'il s'agit, au contraire, de l'exercice non plus effectif, mais affectif de la charité, de la vie d'oraison, il n'en est pas de même.

Evidemment, cette action devenue habituelle du Saint-Esprit dans l'âme, imprimera d'abord à sa vie de prière certains caractères généraux semblables à ceux dont elle

marquera aussi son activité extérieure pour le service de Dieu. Il y aura plus de *passivité* vis-à-vis de la grâce, moins d'activité personnelle : de plus en plus complètement l'initiative des démarches de l'âme passera entre les mains de Celui à la conduite de qui elle s'est totalement livrée. Il y aura, en général, une expérience de plus en plus marquée, de plus en plus sentie par l'âme, des goûts et aridités, des consolations et des désolations, des alternatives de force et de faiblesse, dans la prière comme dans l'action.

Mais pour la vie de prière, une autre transformation plus particulière se produira ou du moins pourra se produire. L'expérience, en effet, a conduit les maîtres spirituels à distinguer, depuis bien longtemps, dans cette vie, deux types, deux formes générales d'oraison : oraison discursive ou méditative et oraison contemplative. Et depuis longtemps aussi beaucoup d'entre eux ont proposé aux âmes le repos de la sainte contemplation comme l'heureux terme de leurs efforts dans le laborieux exercice de la méditation. D'où la question aujourd'hui si souvent et si vivement agitée : la transformation générale de la vie spirituelle amenée par ce passage à la vie mystique, entendue dans le sens large que nous venons d'indiquer, caractéristique de toute vie parfaite, a-t-elle nécessairement pour conséquence le passage de la forme méditative à la forme contemplative de l'oraison mentale ? En d'autres termes, faut-il dire que, de même que l'âme, nous l'avons expliqué, n'arrivera pas à la perfection et à la sainteté, sans passer sous cette conduite habituelle de la grâce, de même aussi elle n'y arrivera pas davantage sans passer de l'oraison discursive et multiple à l'oraison contemplative et simplifiée ? Faut-il dire, par conséquent, que toute âme appelée à la perfection et à la sainteté, est appelée par là même à être introduite en quelque mesure par Dieu dans ces formes élevées de contemplation infuse décrites par ceux qui en furent favorisés, particulièrement par sainte Thérèse ? Ce qui revient à chercher quel rapport il y a entre le développement de l'exercice des dons du Saint-Esprit et celui de la contemplation infuse dans les

âmes ? C'est la question que nous avons réservée au paragraphe précédent, et qu'il est temps d'aborder directement ici.

Tout essai de réponse à cette question suppose des notions aussi précises et aussi exactes que possible des deux termes qui la posent : *dons du Saint-Esprit* et *contemplation infuse*. Nous avons essayé tout à l'heure de fixer la conception des Dons qui nous semblait la plus pleinement conforme à la tradition catholique, et, plus haut, au chapitre premier, nous nous sommes efforcé d'arriver à une définition des termes *oraison discursive, oraison contemplative, contemplation acquise* et *contemplation infuse*, qui pût être admise par tous actuellement et que nous supposons ici.

Si de ces définitions nous rapprochons ce qui a été dit précédemment sur le rôle général des inspirations du Saint-Esprit ou grâces fortifiantes dans la vie spirituelle, nous pourrons conclure tout d'abord que la multiplication des inspirations chez les âmes parfaites ne semble exclure *a priori* aucune de ces formes d'oraison mentale. Il serait absolument gratuit d'affirmer *a priori* que cette action continue du Saint-Esprit dans l'âme exclut nécessairement toute multiplicité d'actes et même tout raisonnement : la lumière surnaturelle peut venir illuminer, aider et renforcer toutes les opérations de notre esprit, aussi bien la déduction que l'intuition, et la grâce peut pousser la volonté aussi bien à multiplier des actes variés d'amour de Dieu qu'à s'absorber dans un long élan vers son bien suprême.

Quant à la simplification essentielle à l'oraison contemplative rien n'empêche, semble-t-il, qu'elle résulte par le jeu des seules lois psychologiques d'une série d'actes intellectuels et affectifs dans lesquels seront intervenues les seules grâces élevantes, sans que les grâces fortifiantes ou inspirations, et par suite les dons du Saint-Esprit, y aient eu aucune part. Je ne cherche pas pour le moment si le cas est fréquent, ni même s'il se rencontre pratiquement jamais : je me borne à remarquer que nous n'avons aucune raison de l'écarter d'emblée comme physiquement ou moralement impossible.

Nous constatons, en effet, cette simplification dans une foule de cas de « contemplation » philosophique ou artistique : il n'est pas psychologiquement plus difficile à celui qui a la foi, de revenir par la pensée sur les mystères qu'il croit, d'en nourrir son esprit et de s'y absorber jusqu'à ce « simple regard admiratif et affectueux », qui est l'essence même du repos contemplatif. Cela suppose, tout comme la contemplation philosophique ou artistique, un tempérament particulier ; certaines âmes seront incapables d'aucune espèce de contemplation, quel qu'en soit l'objet : mais, ce tempérament donné, l'âme peut sans aucune intervention particulière de la grâce, arriver à cet état en présence de son Crucifix ou à la pensée de la miséricorde divine, aussi bien qu'en face d'une toile de maître ou à la lecture d'un chef-d'œuvre.

Que si, au contraire, cette simplification contemplative résulte d'une intervention particulière dans l'âme des inspirations et grâces fortifiantes, de l'exercice par conséquent des dons du Saint-Esprit, on peut, je crois, distinguer trois cas, dans lesquels cette intervention donnera à l'oraison contemplative un caractère infus, fort inégal d'ailleurs.

Premier cas : l'action, médiate ou immédiate, de Dieu dans l'âme se borne à lui faire plus vivement, plus intimement comprendre une vérité de la foi, à renforcer l'inclination qui la porte vers son créateur ; c'est la consolation ordinaire, si bien décrite par saint Ignace :

> J'appelle consolation (spirituelle), quand dans l'âme se produit quelque motion intérieure par laquelle l'âme vient à s'enflammer d'amour pour son Créateur et Seigneur, et par suite ne peut plus aimer sur la face de la terre aucune chose créée en elle-même, mais seulement dans le Créateur de toutes choses. De même quand elle répand des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, que ce soit à cause de la douleur de ses péchés, ou de la Passion du Christ, ou d'autres motifs directement ordonnés à son service et à sa louange ; enfin j'appelle consolation tout accroissement d'espérance, de foi et de charité, et toute joie intérieure qui appelle et attire l'homme aux choses du ciel et au propre salut de son âme,

rendant celle-ci tranquille et la pacifiant en son Créateur et Seigneur (1).

La conséquence de cette consolation divine sera de donner aux actes d'intelligence et de volonté produits par l'âme sous son influence une intensité et une facilité particulières; par suite, l'âme sera naturellement portée à prolonger ces actes, à s'y attarder, et ces actes eux-mêmes, par leur profondeur, feront pénétrer plus intimement dans l'âme les connaissances, les affections, qui en sont l'objet. Et ainsi, ces consolations gratuitement données par Dieu auront pour effet d'accélérer le travail psychologique dont nous avons parlé plus haut, à propos de la contemplation acquise et de faire arriver l'âme plus vite à l'oraison contemplative.

Il y a donc déjà, dans ce premier cas, parmi les causes qui font passer l'âme de l'oraison discursive à l'oraison contemplative, à côté des facteurs purement psychologiques, à côté des actes de foi et de charité précédemment produits par l'âme, une intervention de Dieu, *dépassant* ce qu'auraient produit ces facteurs et ces actes restés seuls, et donc un élément infus. Celui-ci n'est la cause ni unique, ni souvent même prédominante de la simplification contemplative : son influence cependant n'en reste pas moins réelle. On pourra donc regarder la contemplation qui suivra comme dépendant partiellement de l'exercice des dons du Saint-Esprit, comme une contemplation *partiellement* et *indirectement infuse*, tout en restant en même temps *réellement acquise* (2).

Deuxième cas : Comme dans le premier, le passage du discours, de l'oraison multiple, à la contemplation se fait

(1) *Exercices Spirituels*: Règles du discernement des Esprits, I, 3, [n. 316] (éd. Madrid, 1919, p. 514). Dans les notes laissées par le Saint sur la manière de donner les *Exercices* (*Directoria Ignatiana*, I, 1, *ibid.*, p. 780), il est recommandé d'expliquer la consolation, « dans toutes ses parties comme sont la paix intérieure, la joie spirituelle, espérance, foi, amour, larmes et élévation de l'esprit, qui sont tous dons du Saint-Esprit. »

(2) Sur l'existence d'une telle *contemplation acquise*, voir, plus haut, le ch. II.

sous l'influence de grâces, d'inspirations, d'actes indélibérés, produits par Dieu dans l'âme, mais qui n'introduisent pas en elle des éléments psychologiques entièrement nouveaux, qui ne la mettent pas en dehors de ses conditions naturelles d'activité, qui simplement viennent renforcer, approfondir, intensifier les lumières intellectuelles et les tendances affectives qu'elle avait déjà par l'exercice des vertus théologiques.

Toutefois, tandis que, dans le cas précédent, les influences de la grâce ne tendaient directement qu'à faire produire des actes de foi ou d'amour plus profonds, plus forts, et ne contribuaient qu'indirectement à pousser l'âme vers la contemplation, maintenant le travail de la grâce va *directement* et *immédiatement* dans ce sens; son action tendra à maintenir l'âme dans la même pensée, la même affection, très simples, à la détourner de multiplier les actes, à produire en elle ce vide et ce dégoût des images et des raisonnements, de tout ce qui n'est pas le repos en Dieu, si fortement marqués par saint Jean de la Croix. Ce travail, suivant les âmes, pourra porter davantage sur l'activité de l'intelligence ou sur celle de la volonté, retenant la première dans une intime pénétration des vérités déjà connues, ou bien attirant la seconde d'une façon très intime aussi et qui dépasse de loin ce que pourraient produire les lumières dont jouit l'intelligence. Cette action aussi comportera la plus grande variété de degrés, dans sa force même, dans la conscience qu'en aura l'âme, dans son caractère plus ou moins purement spirituel. Et on voit de suite comment cette action, lorsqu'elle sera particulièrement intense amènera tout naturellement les phénomènes de *ligature* signalés dans les descriptions : par le fait même que la grâce fixe et concentre l'activité de l'âme sur les idées et affections qui constituent l'oraison contemplative, elle gêne sa liberté pour penser à autre chose; par le fait qu'elle provoque en l'âme une activité intense de l'ordre spirituel, elle attire dans ce sens toutes ses forces et naturellement les perceptions sensibles s'atténueront.

Cette action de la grâce enfin, nous l'avons déjà rappelé, pourra, ici surtout, s'exercer sous forme de consolations ou d'aridité, de plénitude ou de vide; dans le premier cas attirant et absorbant l'âme dans l'objet sur lequel elle la fixe — dans le second la détachant de tout le reste, même des pensées, des images ou des affections variées qui auparavant constituaient son oraison, pour faire place libre en elle aux lumières et affections très simples dans lesquelles Dieu fixera sa contemplation.

Troisième cas: Dieu, par son action immédiate dans l'âme, y produit la simplicité et le repos de la contemplation, non plus seulement par un simple renforcement des éléments psychologiques qu'il trouve en elle, mais par l'introduction d'éléments entièrement nouveaux, — qu'il s'agisse d'espèces intellectuelles nouvelles produites dans l'intelligence par une action immédiate de Dieu, indépendamment de tout élément sensible, amenant un acte de connaissance plus ou moins semblable à la connaissance des purs esprits; qu'il s'agisse du pouvoir donné à l'âme de percevoir en elle-même des réalités qui échappent normalement à sa conscience comme le fait de son union avec Dieu par la grâce sanctifiante; qu'il s'agisse même, comme le croient certains théologiens, d'une perception confuse immédiate de Dieu, — l'homme se trouve placé, du fait de cette intervention divine dans son âme, en dehors des lois ordinaires et normales de son activité psychologique. On pourra donc très légitimement appeler une telle contemplation infuse *extraordinaire* et même miraculeuse. Si on ne réserve pas le nom de miracle aux prodiges d'ordre sensible, on peut très bien parler en ce cas d'un vrai *miracle psychologique*, dans le sens de dérogation aux lois naturelles qui régissent cet ordre d'activité. A une condition cependant, celle de ne pas oublier que ce miracle psychologique tend par lui-même directement et premièrement à la sanctification de celui qui en bénéficie et ne doit donc pas être assimilé purement et simplement aux grâces *gratis datae* pro-

prement dites, dont le but premier est de faire rayonner la puissance de Dieu, pour le bien général de l'Eglise.

Dans ces trois cas, il y a donc contemplation, et contemplation comportant l'entrée en jeu d'un facteur infus, non seulement comme le sont tous les actes surnaturels, mais à un titre spécial, comme supposant une intervention particulière de Dieu en l'âme.

Si nous les rapprochons des définitions nominales et ensuite réelles proposées plus haut pour la contemplation infuse et acquise, nous constaterons que tous les trois peuvent, en quelque façon, vérifier la définition nominale proposée pour la contemplation infuse. Dans tous les trois, en effet, nous trouvons au moins cet élément des inspirations et grâces fortifiantes qui dépassent ce qu'auraient produit les causes psychologiques actuellement en jeu, et même ce qui est l'effet propre des actes surnaturels précédemment posés. On peut donc, en un sens large, parler pour ces trois cas d'une contemplation au moins partiellement et indirectement infuse.

Si l'on accepte comme définition *réelle* de la contemplation infuse proprement dite, celle qui a été proposée au chapitre II, et qui suppose comme élément caractéristique de cette contemplation une « conscience directe du surnaturel dans nos actes ou les dons possédés par notre âme », il est bien clair que seul le troisième cas vérifiera vraiment cette définition; les deux premiers pourront être appelés contemplation infuse, seulement au sens large; ou mieux, pour employer la terminologie scolastique, contemplation *per accidens* et partiellement infuse, tandis que le troisième cas sera contemplation *per se* et complètement infuse.

Le caractère *infus* sera donc extrêmement inégal dans ces trois cas. Et il en ira de même des autres traits que les auteurs ont coutume de signaler comme propres à la contemplation infuse.

La *passivité* à l'égard de Dieu se retrouvera elle aussi dans ces trois cas, réellement, mais très inégalement. Elle existe à un certain degré dans le premier, car elle est inhé-

rente à toute grâce, et particulièrement à toute grâce fortifiante telle que je l'ai décrite précédemment. Si cette grâce est essentiellement un acte indélibéré produit par Dieu en nous, indépendamment de nous-mêmes, *in nobis sine nobis;* si aucune de ces grâces ne peut être méritée par nous *ex condigno* ou même *ex congruo infallibili,* mais est simplement accordée *ex congruo* à nos supplications; s'il est donc hors de notre pouvoir de nous procurer par nos efforts la plus petite d'entre elles, mais qu'il nous faut attendre que Dieu la donne à qui il veut et quand il veut; si la consolation spirituelle échappe entièrement à notre action, tant pour l'obtenir que pour la retenir, et que nous pouvons seulement, par une humble fidélité, solliciter de la miséricorde de Dieu qu'elle nous soit donnée et continuée, il s'ensuit que, même à ce premier degré de contemplation partiellement et indirectement infuse, il y a un élément qui nous échappe, que nous ne pouvons nous procurer nous-mêmes en aucune façon par nos efforts, mais qui dépend de la seule bonté de Dieu.

Sans doute, ce secours des consolations et grâces fortifiantes les plus humbles, ne sera pas refusé aux âmes de bonne volonté, non seulement dans la mesure nécessaire à la conservation de la vie surnaturelle (il est de foi que tous les justes ont les secours nécessaires à leur persévérance), mais aussi dans la mesure plus large nécessaire pour progresser dans la vie d'oraison. Ordinairement même, Dieu donnera à toutes ces âmes, en quelque mesure, ces lumières et ces attraits qui par eux-mêmes sont de nature à favoriser en elles un certain développement contemplatif de leur oraison. Et c'est là ce qui peut faire oublier parfois le caractère gratuit et passif de ces grâces. Mais ce caractère qui leur est essentiel n'en subsiste pas moins. Et il faut ajouter que rien ne s'oppose à ce que, dans certaines âmes, les grâces fortifiantes reçues de Dieu soient en général plutôt en rapport avec les Dons du Saint-Esprit de caractère actif, et par suite ne tendent nullement, pas même indirectement, à donner à leur oraison une forme contemplative. Mais il

est bien clair que ce caractère de *passivité* et de *gratuité*, réel dans le premier cas, va croissant dans le second et surtout dans le troisième, où il éclate aux yeux de tous.

Il faut en dire autant du caractère *expérimental* que prend la connaissance de Dieu. Dans le troisième cas, il n'est pas moins manifeste que la passivité et la gratuité : l'action de Dieu dans l'âme est tellement forte, elle tranche si nettement sur le cours ordinaire de la vie psychologique, que l'âme ne peut douter, du moins au moment où elle éprouve cette action. Dans le second cas, doux ou amer, le goût de Dieu est encore très net. Dans le premier il se retrouve aussi, quoique de plus en plus faible, de plus en plus difficile à discerner : même alors, quand l'action des grâces fortifiantes est un peu plus fréquente, un peu plus intense et l'âme un peu plus recueillie, il y a une véritable « expérience de Dieu », plus confuse, plus difficile à séparer de ce qui l'entoure, mais qui pourtant donnera pour cette âme aux choses de la vie spirituelle une saveur de réel que n'aura jamais la connaissance purement abstraite d'un homme étranger à de telles expériences (3). Aussi, même dans cette contemplation que l'exercice des dons du Saint-Esprit n'aura contribué à produire qu'indirectement et partiellement, il y aura quelque chose de ce *goût de Dieu* propre à la contemplation infuse.

Il faudrait maintenant rapprocher plus explicitement ces conclusions spéculatives des données de l'expérience et des enseignements traditionnels : impossible, évidemment, de le faire en détail ; quelques indications très sommaires ne seront cependant pas inutiles, ne fût-ce que pour rendre plus claires les considérations précédentes.

Constatons-nous en fait, dans l'expérience directe et les documents, les différents cas énumérés ci-dessus ? Et

(3) Voir comme cela est sensible chez les psychologues incroyants, étrangers à cette vie spirituelle, si inintelligents des enseignements d'une sainte Thérèse, lesquels seront pénétrés sans effort par une bonne et simple carmélite.

d'abord, y a-t-il des âmes chez qui l'oraison contemplative soit le fruit de leurs seuls efforts surnaturalisés par les grâces élevantes et les habitus infus, sans le secours de grâces fortifiantes qui les fassent rentrer dans notre premier cas de contemplation infuse *per accidens*, indirectement et partiellement ?

Ainsi posée, la question vise un cas limite, un cas à peu près théorique. Arriver, en effet, à la simplification et au repos de l'oraison contemplative par suite des enrichissements psychologiques d'une oraison discursive continuée avec persévérance, suppose une fidélité à la vie de prière et aux diverses conditions de son développement (recueillement intérieur et extérieur, mortification, etc.), qui ne sera guère possible à l'âme sans de nombreuses grâces fortifiantes. Celles-ci, sans doute, je l'ai rappelé plus haut, pourront ne pas prendre la forme de ces lumières et de ces goûts qui tendent naturellement à rendre l'oraison contemplative, et être plutôt des grâces de force par exemple. Mais il sera, je crois, bien rare que l'âme persévère dans cette fidélité, et ait en même temps le tempérament requis pour ce passage naturel de l'oraison discursive à l'oraison contemplative acquise, sans que Dieu, qui a coutume d'adapter les formes de ses grâces à la nature particulière des âmes, n'intervienne plus ou moins efficacement dans ce passage, pour le favoriser et l'accélérer, au moins indirectement, par ses inspirations et ses grâces.

Il paraît donc vrai que les cas d'oraison contemplative qu'on pourrait dire en ce sens *purement acquise* (bien que gardant toujours le caractère infus des actes surnaturels), doivent être extrêmement rares (4).

(4) C'est en ce sens que me paraît pouvoir être entendue la remarque du P. Garrigou-Lagrange (Vie spirituelle, 1922, t. 5, p. 385, et *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, I, 286) et de plusieurs autres théologiens, que la contemplation acquise est très rare parce que Dieu prévient les âmes en leur accordant un commencement de contemplation infuse avant que leurs efforts aient abouti à la contemplation acquise. S'il s'agissait, en effet, de la contemplation infuse proprement dite, l'assertion me paraîtrait fort contestable.

En revanche (et c'est une première raison qui justifie pratiquement la distinction de cette *contemplation acquise*), il y a des cas beaucoup plus fréquents d'oraison contemplative où l'élément infus, représenté par ces grâces fortifiantes, a une influence presque négligeable, et où l'acquis domine de beaucoup : cas, par exemple, d'âmes peu généreuses, très médiocrement fidèles, mais au tempérament intuitif et contemplatif très accusé. Il y a, en effet, des individus, et même des peuples, naturellement contemplatifs : chez eux l'oraison mentale prendra très facilement cette forme, sans grand effort, à peu près sans aucune intervention des grâces fortifiantes ; et, s'ils sont peu fervents, leur oraison sera médiocre, de forme contemplative cependant (5), et d'origine à peu près exclusivement *acquise*.

De plus, même dans le cas d'une contemplation infuse *per accidens*, l'élément acquis demeure réel, et souvent prépondérant. Il importe donc beaucoup de ne pas oublier son existence puisque c'est lui qui justifie et constitue une tendance positive, et non purement négative, de l'âme à la prière contemplative : c'est parce que celle-ci *peut* être acquise que l'âme peut, avec la prudence voulue, y tendre positivement ; le fait que Dieu interviendra pour faire aboutir cette tendance plus vite et plus facilement, n'en supprime ni l'existence, ni l'efficacité propre, ni la légitimité. Il est clair néanmoins que ce cas de la contemplation infuse *per accidens* indirectement (premier cas) ou directement (deuxième cas) est bien plus fréquent chez les âmes ferventes que celui d'une contemplation qui serait presque uniquement acquise par les efforts de l'âme.

(5) Et c'est là, pour le dire en passant, une des raisons du danger qu'il y a fatalement à trop représenter, sans plus, la « contemplation » en général comme une oraison toujours supérieure à l'oraison discursive ou comme le sommet de la vie spirituelle : des distinction précises sont indispensables pour ne pas favoriser de graves illusions. — Pour de telles âmes ce serait un mauvais remède que de les faire renoncer à une oraison qui est souvent la seule possible pour elles, vu leur tempérament : mais il faudra leur enlever leur illusion, et les aider à rendre leur oraison plus fervente, plus efficace, dans *cette ligne*.

Ce cas me semble répondre à ce que l'on appelle souvent contemplation *infuse ordinaire, incomplètement passive,* et qui en réalité, à s'en tenir aux définitions proposées chapitre II, doit rentrer dans la catégorie de la contemplation acquise, puisqu'on n'y trouve pas l'élément spécifique de la contemplation infuse proprement dite, — et qu'on y trouve des éléments acquis importants, qu'elle n'échappe nullement à l'influence positive de nos efforts personnels. Oraisons de simplicité, de recueillement ou de simple remise en Dieu, depuis leurs formes les plus faibles jusqu'à leurs formes les plus hautes, semblent venir se placer dans cette catégorie : les formes faibles et atténuées répondant au premier cas d'oraison contemplative *partiellement* et *indirectement infuse* en même temps que *réellement acquise,* les formes plus nettes et plus caractérisées supposant déjà en partie ce travail simplificateur positif des grâces fortifiantes (et des Dons du Saint-Esprit) qui les font rentrer dans le second cas.

Faut-il placer l'oraison de *quiétude* en dehors, au-dessus de ces deux premiers cas, et la regarder comme la première forme de l'oraison contemplative infuse *per se,* la première réalisation du troisième cas proposé plus haut ? ou, au contraire, faut-il (avec le P. Antoine de la Présentation, par exemple) y voir le dernier terme du travail des grâces fortifiantes ordinaires, la réalisation totale, la plus haute, du second cas ? Faut-il, dans la série des sept demeures de saite Thérèse, placer la coupure principale, non pas entre la troisième et la quatrième, mais entre la quatrième et la cinquième (6) ? Les descriptions de l'oraison de quiétude ne semblent pas, chez sainte Thérèse en particulier, supposer de bouleversement des lois générales de la psychologie : l'action de la grâce est très forte, très manifeste ; l'âme sent en elle une action subie, absolument indépendante des efforts qu'elle peut faire pour s'y soumettre ; elle se rend

(6) Antoine de la Présentation, CD., *Etude sur le Château intérieur de sainte Thérèse,* Paris, 1922, p. 60.

bien compte qu'elle reçoit un don absolument gratuit, qu'elle ne peut à aucun degré se procurer elle-même. Mais rien de cela ne semble supposer nécessairement cette introduction « extraordinaire » d'éléments psychologiques nouveaux qui est l'essence du troisième cas proposé plus haut; la simple action de Dieu pour diriger, renforcer, concentrer les éléments déjà existants paraît suffisante pour tout expliquer. Le seul fait que l'action immédiate de Dieu sur l'intelligence et la volonté devient plus intense, plus manifeste, qu'elle produit des lumières et des attraits beaucoup plus disproportionnés avec le travail personnel précédent et avec les éléments sensibles, donnant plus facilement par contraste l'impression d'une irruption soudaine dans l'âme, ce seul fait semble suffire à rendre compte des expressions, même les plus fortes, relatives à la quiétude.

Toutefois la netteté avec laquelle sainte Thérèse range la quiétude parmi les oraisons *surnaturelles*, le fait, rappelé plus haut à la suite de plusieurs théologiens, que dans les débuts, l'âme peut fort bien ne pas discerner en elle cet élément spécifique de la contemplation essentiellement infuse, le témoignage explicite d'hommes qui, comme le P. de Maumigny, avaient une grande expérience de ces cas, autant de raisons qui me feraient hésiter à classer ainsi la quiétude dans ce second cas.

Quoi qu'il en soit néanmoins de cette question de *frontière*, l'action simultanée d'une double série de causes dans la production de la simplicité contemplative, causes psychologiques et grâces fortifiantes, paraît bien expliquer l'infinie variété de ces formes d'allure nettement contemplative, qui s'échelonnent entre l'oraison discursive et multiple, et les oraisons nettement extraordinaires de la haute contemplation. Et la même raison explique bien aussi pourquoi ces formes de contemplation ordinaire dépendent dans une si forte mesure des tempéraments et des circonstances; pourquoi il est si difficile de classer et de définir ces formes intermédiaires; pourquoi, enfin, tous les auteurs spirituels qui, depuis le dix-septième siècle, les ont distinguées des

deux types extrêmes d'oraison, leur ont accordé de plus en plus d'importance. Outre qu'elles constituent les formes les plus fréquentes de la contemplation, elles renferment un élément acquis qui n'échappe pas à notre action, et des éléments de tempérament et de circonstances dont nous pouvons constater la présence ou l'absence; et par suite, dans la vie spirituelle et la direction, l'attitude qu'elles réclament n'est plus *uniquement* celle toute négative d'une humble expectative.

Quant au troisième cas, il répond essentiellement aux descriptions des oraisons d'union, d'union pleine, d'union transformante. Il paraît, en effet, bien difficile de rendre compte de ces descriptions en réduisant l'action de la grâce dans l'âme à un simple renforcement des éléments existant déjà en elle, sans que rien vienne s'y ajouter d'absolument nouveau; qu'on parle d'espèces intellectuelles nouvelles indépendantes des données des sens, d'intuition obscure de Dieu, de conscience immédiate donnée à l'âme de son union à Dieu par la grâce sanctifiante, autant d'hypothèses qu'on peut discuter. Mais la brièveté même de ces grâces à leurs débuts, unie à la puissance extraordinaire de leurs effets, les contre-coups violents qu'elles ont en général sur l'organisme, l'espèce de transformation graduelle par laquelle elles *s'installent* peu à peu dans l'âme, et les brusques *réveils* dont, même alors, s'interrompt parfois le calme de cette possession divine dans l'âme : tous ces traits, et bien d'autres, paraissent supposer nécessairement que l'âme est mise alors au-dessus des conditions ordinaires de son activité psychologique.

Même en écartant tous les phénomènes de révélation distincte, même en considérant l'extase comme n'étant qu'un *contre-coup* étranger à ce qui fait l'essence de ces grâces élevées, il reste en celles-ci un élément ordinaire, ces *locutions substantielles* dont parle saint Jean de la Croix et qu'il semble bien identifier avec la grâce de l'union (7). Et c'est

(7) *Subida*, II, c. 29.

en même temps la présence de ce « miracle psychologique » qui explique la rareté relative de ces degrés supérieurs de la contemplation, en face de la fréquence relative des degrés inférieurs.

Du reste, pour passer des descriptions aux doctrines, cette distinction de deux espèces d'oraisons contemplatives infuses, les unes *per se*, essentiellement, les autres *per accidens*, accidentellement, paraît bien rendre compte des différentes tendances que nous constatons dans la tradition et jusque parmi nos contemporains. Les uns, ceux qu'on a pu appeler les « chercheurs de plantes spirituelles rares », allant d'abord aux descriptions les plus accusées, aux *états forts*, et amenés par là à mettre en relief, au centre de leurs études de mystique, ces degrés les plus élevés, à étudier comme caractéristiques de la contemplation infuse ces formes les plus violemment distinguées des oraisons discursives ordinaires; les autres, au contraire, frappés d'abord de la rareté de ces formes supérieures et extraordinaires, et de la fréquence des deux premiers cas décrits plus haut, tendent à absorber dans ceux-ci toute la contemplation mystique, quitte à attirer vers elles les degrés les plus hauts pour rejeter dans le domaine du miraculeux, accidentel et accessoire, tout ce qui ne s'y ramène pas. Les deux doctrines peuvent rester dans le vrai à condition de ne pas se faire exclusives, de ne pas vouloir ramener toute oraison contemplative infuse à ce qui n'en est qu'une forme entre plusieurs.

J'ajouterai que cette distinction n'est pas nouvelle : sans parler de Mgr Waffelaert, qui l'a exposée souvent et y insiste avec raison dans les remarquables travaux qu'il a consacrés à vulgariser la doctrine mystique de Ruysbroeck, on la trouve très nettement dans la grande école carmélitaine du dix-septième siècle, par exemple chez Dominique de la Sainte-Trinité (9).

(8) Par exemple RAM., 1923, p. 33.

(9) *Bibliotheca theologica*, t. VI (1676), l. VII, s. 5, c. 6, p. 689: « 6° Dico, in contemplatione vel oratione infusa, non semper immitti aut a Deo infundi ad excellentissimam ipsius notitiam species intelligibiles,

Mais il est temps d'en venir à la question dont les pages précédentes cherchaient à préparer la solution : l'oraison des âmes vraiment intérieures, pleinement dociles à l'action du Saint-Esprit devenue dominante chez elles, sera-t-elle toujours de forme proprement contemplative ? Cet exercice habituel des dons du Saint-Esprit, cette emprise des inspirations de la grâce sur toute leur vie, comporteront-ils nécessairement des grâces plus ou moins hautes de contemplation infuse ?

Nous l'avons montré au chapitre précédent, les réponses faites à cette question, qui est le fond même du débat, sont moins opposées qu'il ne semble tout d'abord. Ceux, en effet, qui répondent affirmativement se hâtent souvent d'ajouter que des circonstances particulières peuvent amener certaines exceptions à la loi générale qu'ils posent : toute âme appelée à la perfection est appelée par là même à la contemplation infuse. Et parmi ceux qui nient cette loi et affirment le plus nettement une *bifurcation* de la vie spirituelle, beaucoup s'empressent de noter que, au moins, s'il s'agit des saints canonisés, il est bien difficile, sinon impossible, d'en trouver un seul qui, *en fait*, soit sûrement arrivé à cette sainteté sans le secours de grâces infuses de contemplation. En soi, disent les uns, la contemplation infuse est nécessaire au plein développement de la perfection chrétienne ; mais dans

quoad modum supernaturales, quatenus, sicut ex dictis per sensuum portas non ingrediuntur, ita nec a rebus sensibilibus educuntur, nec ex formis imaginatis resultant ; nec ex formis praehabitis componuntur, sed a Deo producuntur, idaeatae ab aliqua perfectissima creatura intellectuali in ipso, tanquam in primo ente et universali causa intelligibiliter quoque contenta.

Verum interdum etiam fit per species acquisitas et praeexistentes, illustrato duntaxat et confortato intellectu per maiorem et pleniorem divini luminis influxum... quae tamen perfectior cognitio, quia habetur ordinarie per peculiarem quandam et accommodatissimam earumdem specierum acquisitarum seu praeexistentium dispositionem, connexionem, complicationem, seu ordinationem quae a Deo fit, idcirco etiam dici possunt quoad hunc modum supernaturales. » — Voir aussi dans l'excellent livre du P. Théodore de Saint-Joseph (*Essai sur l'oraison selon l'Ecole carmélitaine*, Bruges, 1923) ce qu'il dit, à la suite de Joseph du Saint-Esprit, de la distinction entre la contemplation infuse ordinaire et la *contemplation suréminente*.

des cas particuliers Dieu tout-puissant peut y suppléer par d'autres moyens. Non, disent les autres, elle n'est pas nécessaire : mais c'est une grâce si précieuse que Dieu infiniment bon la refusera bien rarement aux âmes héroïquement fidèles à ses avances.

Pour répondre à mon tour à cette question avec le plus de précision que je pourrai, je distinguerai d'une part la contemplation acquise au sens où elle est généralement entendue (répondant au premier des trois cas posés plus haut, et pouvant donc être *per accidens,* indirectement et partiellement infuse au sens indiqué); de l'autre la contemplation essentiellement, *per se,* infuse (troisième cas), avec la contemplation qui tout en restant partiellement acquise peut cependant être infuse directement quoique simplement *per accidens* (deuxième cas).

On le voit tout de suite, pour le premier cas notre problème ne se pose pas à proprement parler : cette contemplation résulte, en effet, de causes psychologiques naturelles, des actes surnaturels faits par l'âme, avec l'aide de grâces fortifiantes, mais qui ne tendent pas directement à produire cette contemplation. Lorsque celle-ci aura lieu ce ne sera évidemment pas sans avoir été voulue par la Providence qui a tout dirigé dans sa préparation, mais néanmoins, on ne pourra pas parler en ce cas d'une loi générale, d'une volonté générale de Dieu liant cette contemplation au progrès de l'âme dans la charité et à l'accroissement des dons en elle.

La fréquence ou la rareté de cette contemplation acquise chez les âmes qui s'adonnent avec ferveur à la pratique de l'oraison, dépendra en somme de trois facteurs.

Tout d'abord, la tendance générale de l'esprit humain à passer, par la réflexion, de l'analyse à la synthèse, du raisonnement à la conclusion dans laquelle il se repose; d'où il suit que, d'une façon générale aussi, l'oraison tendra à se simplifier chez ceux qui s'y adonnent depuis un certain temps, que par conséquent le progrès dans l'oraison se fera plus fréquemment dans ce sens de simplification.

En second lieu, les conditions particulières du tempérament ou de l'état de vie qui viendront modifier cette tendance générale de l'esprit humain, soit pour la contrecarrer, soit pour la renforcer. Je l'ai déjà noté, il y a des tempéraments, des esprits à tendance contemplative, d'autres tournés vers l'action, ou, dans les choses de l'esprit, vers l'analyse, le raisonnement, qui se plaisent dans les détails plus que dans les ensembles. Il y a aussi des genres de vie où tout favorise le calme, la paix et par suite la contemplation, d'autres où l'âme est jetée, qu'elle le veuille ou non, au milieu des tracas, des difficultés, des occupations absorbantes et distrayantes, portant moins à la contemplation qu'à une oraison toute tendue vers l'action, la pratique et leurs multiples nécessités.

Enfin, il faut tenir compte de l'influence de la formation intérieure reçue, des tendances fort différentes des diverses écoles spirituelles : les unes porteront plus que les autres à la prière de forme contemplative et donc la rendront, toutes choses égales d'ailleurs, plus fréquente dans sa forme acquise.

Parmi ces tempéraments, ces formes de vie, ces tendances d'écoles, faut-il établir un classement au point de vue de la perfection chrétienne ? Faut-il dire que les tempéraments contemplatifs sont mieux faits pour la haute sainteté que les tempéraments actifs, que telle forme générale de vie, telle tendance spirituelle mènera plus loin que telle autre dans la voie de la sainteté ? — Non, certes, s'il s'agit des formes et tendances générales approuvées par l'Eglise : on peut se sanctifier autant dans l'une que dans l'autre, avec tel tempérament qu'avec tel autre. — Mais il reste vrai que l'oraison *acquerra* plus facilement sa forme contemplative avec tel tempérament, dans tel état de vie, sous l'influence de telle éducation, et que la convergence et l'harmonisation de ces facteurs entre eux pourra favoriser beaucoup le développement de la sainteté, tandis que si l'éducation contredit le tempérament ou que celui-ci ne s'accorde pas avec l'état de vie choisi, il y aura là source

de difficultés et de gêne; si par exemple on veut maintenir dans une oraison active et multiple une âme naturellement contemplative, ou si, au contraire, on pousse une âme vers cette contemplation pour laquelle elle est peu faite et qui se concilie mal avec la forme de sa vie.

Quant aux grâces fortifiantes, aux inspirations et aux dons du Saint-Esprit, si nous laissons de côté cette part de leur action que va directement à donner à l'oraison une forme contemplative, pour n'envisager d'abord que leur rôle général d'augmenter la vie intérieure, l'union à Dieu, la fidélité à son service, il est clair que leur effet sera de renforcer les causes naturelles qui poussent à la contemplation acquise : pour une âme plus recueillie, plus intimement pénétrée des vérités de la foi, plus généreuse au service de Dieu, les causes agiront plus vite, plus fortement; mais toutefois cette action de la grâce n'ira pas jusqu'à supprimer les causes contraires poussant l'âme à une vie intérieure plus active, moins simple, plus méthodiquement organisée; d'autant plus qu'en général ces grâces s'adapteront au tempérament et à la vocation de chacun. Par suite, je crois que, si cette action générale de la grâce est de nature à favoriser beaucoup le passage à la contemplation des âmes qui y sont portées par les causes naturelles, elle ne changera pas très notablement le nombre des âmes qui y sont portées. Et par conséquent, même en tenant compte de cette action très importante de la grâce, il reste vrai que, à ne pas sortir de cette première catégorie de faits, les âmes parfaites seront contemplatives ou non en raison surtout de leur tempérament, de leur vocation et de leur éducation; bien que, d'une façon générale et toutes choses égales d'ailleurs, le développement de l'âme humaine se fasse plutôt dans le sens de la simplification.

La question de l'appel, universel ou non, des âmes ferventes à la contemplation se pose donc à proprement parler pour le deuxième et le troisième des cas distingués plus haut.

Pour ce qui est du troisième, de la contemplation *essentiellement* infuse, élevant l'âme au-dessus des conditions ordinaires de son activité, par une prise de conscience directe du surnaturel, ou de toute autre manière, l'accord, s'il n'existe pas, serait peut-être relativement facile à réaliser.

Beaucoup de ceux, en effet, qui maintiennent le plus fermement un appel universel à la contemplation infuse, ne font pas de difficulté de reconnaître une contemplation *suréminente* à laquelle tous ne sont pas appelés. On pourra discuter quand il s'agira de faire entrer ou non dans cette contemplation *suréminente* les degrés décrits par sainte Thérèse en particulier, oraison d'union ou union transformante; certains voudront rejeter ces grâces extraordinaires parmi les grâces purement *gratis datae,* refuseront d'en faire des degrés essentiels de la contemplation infuse, en tant que celle-ci constitue une voie de sanctification; d'autres refuseront d'admettre qu'il y ait aucun rapport entre les dons du Saint-Esprit et la réception des grâces et motions de cet ordre. Mais beaucoup, autant du moins que je puisse m'en rendre compte, admettront sans difficulté, si la question leur est posée en termes nets, que ces grâces-là, pour si utiles et fécondes qu'elles soient, ne sont cependant pas nécessaires à la sainteté, même la plus haute; que Dieu peut conduire, et conduit en fait, normalement des âmes nombreuses à cette sainteté sans les leur accorder.

Le point le plus vif du débat me paraît donc être le second cas : celui où Dieu donne à l'âme des inspirations, motions, grâces fortifiantes qui la poussent, non plus indirectement, mais positivement et directement à passer de l'oraison discursive et multiple à l'oraison simplifiée et contemplative. C'est dans la réception de ces grâces qu'interviendront tout particulièrement les dons de Sagesse et d'Intelligence; ces grâces pourront être, nous l'avons vu, plus ou moins fortes, plus ou moins conscientes pour qui les reçoit, de forme aride ou consolante : elles auront ceci de commun qu'elles constituent un travail *positif et direct de Dieu pour conduire*

l'âme à la contemplation. Et on voit, tout de suite, que si, dans la distribution de ces grâces, Dieu, suivant son mode ordinaire, s'adaptera sans doute en général aux circonstances particulières de tempérament et de vocation, ces circonstances cependant n'auront plus ici nécessairement la même influence que dans les cas examinés tout à l'heure de contemplation acquise ou seulement indirectement infuse. Dieu peut évidemment par les grâces de cet ordre mener à la contemplation des âmes que leur tempérament n'y pousse pas du tout; il peut, s'il le veut, et il le veut parfois, les y faire arriver au milieu de la vie la plus active et la plus absorbante (10).

Le fera-t-il toujours si l'âme est fidèle? voilà le point exact de la question. On peut chercher à la résoudre *a posteriori* en faisant appel à l'expérience, ou *a priori* par le raisonnement. Aucune des deux voies ne me semble pouvoir fournir d'argument apodictique : c'est donc à une conclusion simplement plus probable qu'on peut arriver (11).

(10) Indépendance de l'action divine qui ne va cependant pas jusqu'à supprimer toute influence de la coopération que rencontrent ces grâces : Dieu peut assurément étant tout-puissant sur la volonté humaine, briser toutes ces résistances, et, ici comme pour toute autre grâce, obtenir de n'importe quelle âme tout ce qu'il veut. Mais, en fait, même pour ces grâces, il ne sera nullement indifférent que l'âme et ses directeurs, en reconnaissant la nature, entrent dans le sens de leur action. Et c'est pourquoi on peut bien dire qu'il y a des âmes vraiment appelées à la contemplation et qui n'y arrivent pas par leur faute ou celle de leur directeur.

(11) Il y a bien un troisième ordre d'arguments, l'autorité de la tradition; et je suis convaincu qu'avec le temps, c'est précisément cette autorité qui pourra trancher définitivement le débat : mais, pour cela, il ne suffit pas d'aligner cent ou deux cents pages de textes dont beaucoup ne sont pas décisifs et dont les autres ont un sens précis qui appelle de multiples distinctions. Il y a là tout un ensemble de recherches à entreprendre méthodiquement et pour lesquelles bien peu de chose a encore été réalisé : avons-nous un seul bon travail quelque peu étendu sur l'histoire du mot *contemplation* ? sur la doctrine de la *vita contemplativa* opposée à la *vita activa*, depuis les philosophes grecs jusqu'à saint Thomas ? etc. Il ne pouvait donc être question ici, même d'amorcer simplement un argument de cet ordre. Nous avons vu au chapitre précédent pourquoi, actuellement, aucune démonstration de cet ordre, vraiment convaincante, n'a été encore faite (et ne peut, je crois, encore être faite).

Plusieurs théologiens, je le sais, sont plus confiants et estiment pouvoir prouver positivement la thèse affirmative de l'appel universel. Toutes les âmes justes sont ornées des dons du Saint-Esprit, et particulièrement des dons de Sagesse et d'Intelligence : or, l'exercice complet de ces dons ne se réalise que dans la contemplation infuse; si donc l'âme est fidèle et parvient avec l'aide de Dieu au plein développement de ses activités surnaturelles, elle arrivera nécessairement à la contemplation infuse.

L'argument, je l'avoue, ne me convainc pas : il suppose plusieurs choses qui, dans l'état présent du développement dogmatique, ne paraissent nullement démontrées. Il suppose d'abord, en effet, que les sept dons sont autant d'*habitus* physiquement distincts et que, par suite, certains d'entre eux resteraient sans objet s'ils ne préparaient l'âme à la réception des grâces de contemplation proprement dites : mais il n'est pas démontré du tout que le septenaire des dons corresponde à sept *habitus* infus distincts et non pas seulement à sept ordres de grâces diverses, à la réception desquelles et l'intelligence et la volonté sont préparées chacune par un seul *habitus*. Des théologiens comme Pesch nient encore, à la suite de l'école scotiste, que les dons soient des *habitus* infus distincts de ceux des vertus : on peut estimer cette opinion peu conciliable avec la doctrine exposée par Léon XIII dans son Encyclique sur le Saint-Esprit (12); toujours est-il qu'elle n'est actuellement ni censurée, ni censurable. A plus forte raison ne peut-on pas prendre pour une base *dogmatique* la distinction des sept dons comme sept *habitus* réellement distincts entre eux, et bien moins encore les précisions relatives à l'objet propre de chacun des sept dons. « Ce nombre ne constitue pas une limite... mais plutôt comme beaucoup d'autres nombres bibliques, il marque une plénitude (13)... » Les analyses faites depuis le

(12) Encycl. *Divinum illud*, CAVALLERA, n° 547, cf. supra p. 162. Voir PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, 8e éd. (1910), n° 114.

(13) Dom C. MARMION, *Le Christ vie de l'âme*, I, c. 6, n° 5, p. 144. La formule est déjà dans SUAREZ, *de Gratia*, VI. c. 10, n° 10, qui conclut :

XIII[e] siècle, à la suite surtout de saint Thomas, du rôle propre de chaque don dans le développement de la vie spirituelle reposent sur une base très solide en tant que, développant le texte d'Isaïe, elles nous font pénétrer les divers éléments et aspects de cette vie; elles n'ont plus le même caractère dogmatique si on veut y trouver la détermination des objets formels spécifiant sept habitus infus physiquement distincts; ainsi conçues ces analyses ne dépassent pas la valeur d'une doctrine systématique, donc librement discutable.

Du reste, même en donnant à cette détermination de l'objet propre de chaque don une valeur dogmatique, il me semblerait difficile d'en déduire rigoureusement la nécessité de la contemplation infuse. Pour cela, en effet, il faudrait prouver encore que les dons de Sagesse et d'Intelligence ne peuvent exercer pleinement leur fonction que dans la contemplation, et non pas aussi dans la réception de grâces de lumière ne comportant pas nécessairement cette forme particulière d'oraison : ce qui ne paraît pas non plus hors de conteste.

Assurément, les auteurs spirituels sont d'accord pour affirmer une relation particulière et très étroite de la contemplation infuse avec le don de sagesse : mais, pour en conclure légitimement que cette contemplation se produira nécessairement dans les âmes vraiment ferventes et fidèles, il faudrait prouver que, au moins à un certain degré de croissance, le don de sagesse ne peut s'exercer que sous cette forme. Or précisément, saint Thomas (II-II, q. 45, a 5), examinant si le don de sagesse est possédé par tous les chrétiens en état de grâce, distingue une double participation de cette sagesse, soit en ce qui regarde la contemplation des choses divines, soit en ce qui regarde la conduite de la

« de numero donorum quoad habitus... nihil est certum ». Lui-même regarde l'existence de sept habitus distincts comme simplement probable et examine d'autres hypothèses probables aussi, selon lui, à des degrés divers. — On sait d'ailleurs que le nombre *sept* lui-même n'est pas ici strictement biblique, puisque dans Isaïe, 11, 2, le texte original distingue seulement six « Esprits », et non sept.

vie : une participation de la sagesse qui est commune à toutes les âmes possédant la grâce sanctifiante, et une participation plus haute de ce même don, accordée à certaines âmes : « Certains participent en un degré plus élevé au Don de sagesse, et pour ce qui est de la contemplation des choses divines (en tant qu'ils connaissent et peuvent manifester aux autres des mystères plus élevés), et pour ce qui est de la conduite des choses humaines selon les règles divines (en tant qu'ils peuvent diriger selon ces règles, non seulement eux-mêmes, mais encore les autres). » Et pour saint Thomas, ce degré plus élevé de participation au don de Sagesse n'est nullement un développement nécessaire du Don lui-même croissant avec la grâce. Il ajoute, en effet : « Et ce degré de sagesse n'est pas commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, mais il appartient plutôt aux grâces *gratis datas* que le Saint-Esprit distribue comme il le veut. »

On dira peut-être que cette *altior perceptio* du don de sagesse est à rechercher dans les révélations et non dans la contemplation infuse proprement dite, peu importe : il reste clair que, pour saint Thomas, il peut y avoir un *double exercice* de ce don, l'un attaché à la possession de la grâce sanctifiante et l'autre dépendant de la libre concession de Dieu, appartenant par suite plutôt à l'ordre des grâces *gratis datae* (14).

A plus forte raison faudra-t-il conclure que pour saint Thomas, il n'y a aucune difficulté à ce que le même don exerce son rôle de manière diverse suivant les âmes, dans le même ordre des grâces *gratum facientes*.

(14) S. Thomas, II-II, q. 45, a. 5 : « Quidam altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt, et quantum ad directionem humanorum secundum divinas regulas, in quantum possunt secundum eas, non tantum ipsos, sed etiam alios ordinare... Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias datas quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult. »

La grâce de la contemplation infuse, dira-t-on encore, est souverainement précieuse, c'est l'agent le plus puissant de sanctification d'une âme : Dieu ne saurait donc la refuser à ceux qui lui sont pleinement fidèles, et il y a des sommets de sainteté que l'homme ne gravira jamais sans l'aide de ce secours. — Ici encore, il ne s'agit de contester ni la souveraine valeur sanctifiante des grâces de contemplation, ni la nécessité de grâces de choix pour arriver à la sainteté : mais il s'agit de savoir si ces grâces de contemplation sont la seule forme de grâces de choix ? Si, en dehors de ces grâces, il est impossible d'être un homme intérieur, placé sous la conduite habituelle du Saint-Esprit, au sens expliqué plus haut ? Et là encore la chose ne paraît pas évidente.

Mais toute notre vie actuelle n'est qu'un acheminement vers le bienheureux terme de la vision béatifique, de l'éternelle contemplation de l'essence divine : donc, conclut-on, plus l'âme croît en sainteté, plus il est nécessaire qu'elle se rapproche de ce terme, que se manifestent et s'accusent en elle les premiers linéaments, les premières et lointaines ébauches de cet état parfait de la vie éternelle. Or, ce sont précisément les ascensions de l'âme dans la contemplation infuse qui diminuent peu à peu la distance qui la sépare de ce terme. — Ce dernier argument demanderait un long développement pour être discuté à fond : il suppose, en effet, toute une manière de concevoir les rapports de la vie présente et de la vie future, de comprendre la manière dont la *voie* prépare le *terme*. Or, s'il est hors de doute que Dieu, dans sa miséricorde a coutume de donner dès cette vie aux âmes fidèles des arrhes magnifiques des récompenses éternelles qu'il leur réserve, il n'est pas démontré qu'il y ait entre les grâces de cette vie et celles de l'éternité une continuité de forme aussi complète qu'on le suppose ici. Il y a continuité entre les deux par la charité qui *demeure* la même, par la *foi* qui prépare la vision, devant laquelle elle s'effacera un jour, par le mérite de nos actions présentes qui, accroissant cette charité en nous, prépare les accroisse-

ments de la gloire éternelle : mais entre les conditions de l'exercice de la charité et des dons qui l'accompagnent, dans le temps, et celles de leur complet épanouissement dans l'éternité, il ne me paraît pas prouvé qu'il y ait nécessairement le degré de continuité supposé par l'argumentation citée (15).

Faute de raisonnement parfaitement convaincant, pourra-t-on du moins tirer une certitude des données de l'expérience ?

C'est déjà *a priori* peu vraisemblable : cette expérience, en effet, comporte la constatation de deux faits sur lesquels nous ne pouvons arriver dans les cas particuliers qu'à des conjectures, et qui, à plus forte raison, échapperont à toute généralisation un peu sérieuse et précise.

Le fait de la fidélité à la grâce d'abord : il y a sans doute le groupe des âmes pour lesquelles un jugement de l'Eglise atteste l'exercice des vertus théologales et morales *in gradu heroico*, pour lesquelles, par conséquent, nous avons une garantie de fidélité à la grâce répondant pleinement à ce qu'on pourrait supposer comme condition amenant toujours les grâces de contemplation infuse. Mais, outre que ce groupe est, somme toute, fort restreint en comparaison de la masse des âmes ferventes et même « parfaites », il ne faut pas oublier que la *fama sanctitatis* qui est le point de départ de tout procès de béatification, s'attache à telle ou telle vie de préférence, en raison de certains caractères qui ne supposeront pas nécessairement une fidélité et une sainteté moindres dans toute vie où ils manqueront, caractères qui souvent auront en même temps pour effet de favoriser précisément le caractère contemplatif de ces âmes. Ce qui assurément n'enlève pas toute valeur aux constatations faites dans la vie de ces serviteurs de Dieu, mais empêche d'en tirer des conclusions trop fermes et trop générales.

(15) Voir plus bas ce qui est dit à propos de la vie active et de la vie contemplative, chapitre VI.

Le second fait, la présence de la contemplation infuse proprement dite dans ces vies fidèles à Dieu, n'est pas, lui non plus, facile à constater : ni le fait d'avoir reçu des grâces extraordinaires comme visions ou révélations, ni celui d'oraisons prolongées ne suffisent à établir une conclusion absolument ferme. Il y a des âmes qui ont eu quelquefois dans leur vie des paroles intérieures paraissant d'origine divine, et n'ont pas reçu cependant la grâce de la contemplation infuse : tous les conseils de saint Jean de la Croix supposent la possibilité de ce cas. Et rien ne prouve que de longues oraisons soient *nécessairement* contemplatives au sens propre. On dira, je le sais, que persévérer plusieurs heures dans une oraison à actes multiples dépasse les forces de la nature humaine, personne ne pourrait y tenir. D'accord : mais n'est-il pas aussi au-dessus de ces forces humaines de rester plusieurs heures fixé dans la continuité d'un acte contemplatif ? — Sans doute, mais, dans ce cas, il y a contemplation infuse et Dieu par l'action de sa grâce supplée à ce que ne peuvent les forces humaines toutes seules. — Mais alors pourquoi ne peut-il pas aussi bien suppléer à la faiblesse de nos forces dans une oraison de type discursif ou au moins multiple ? Pourquoi rejeter *a priori* la possibilité d'une *méditation infuse* ? ou au moins d'actes multipliés sous l'action d'une grâce infuse ? Le P. de Grandmaison a examiné le cas des « aspirations », multipliées par le P. Doyle au delà des limites de la capacité humaine (16) : la solution de ce cas (et des cas semblables qu'on pourrait citer) ne serait-elle pas dans l'existence chez lui d'une *grâce infuse* lui faisant dépasser dans cet ordre les possibilités naturelles, comme les grâces de contemplation infuse font, elles aussi, dépasser les possibilités naturelles dans un autre ordre ? ici, multiplicité ; là, simplicité ; infuses toutes deux et répondant à deux types de tempéraments et de sainteté.

(16) RAM, 1921, p. 33. On peut mettre en parallèle le cas cité par Lancicius (*Opusc.*, t. II, *de Praxi divinae praesentiae*, c. 8) de ce religieux qui aurait renouvelé ses vœux trois mille fois chaque jour et serait allé, un jour de l'octave de l'Epiphanie, jusqu'à vingt-quatre mille fois.

Or, si nous n'arrivons qu'à de simples présomptions, avec ce double argument des longues oraisons ou des grâces extraordinaires isolées, il y a une foule de vies, même de Saints ou de Bienheureux, où nous ne pourrons dépasser ce degré de certitude. Les relations sur l'oraison d'un saint, assez précises pour justifier une conclusion ferme sur le caractère contemplatif de cette oraison, ne sont pas tellement fréquentes, ou du moins elles manqueront dans bien des cas : il ne suffit pas, en effet, répétons-le encore une fois, que ces relations mentionnent des lumières très grandes ou de véhéments transports d'amour pour que nous puissions, sans plus, conclure avec certitude à cette action très particulière de la grâce, ayant fait passer ces âmes à la forme proprement contemplative de l'oraison.

On ne peut donc, je crois, conclure des données de l'expérience à l'existence certaine d'un appel universel de toutes les âmes fidèles à la contemplation infuse. Peut-on de ces mêmes données conclure, en sens contraire, à la *non-existence* certaine de cet appel ? Je n'oserais pas l'affirmer catégoriquement.

En effet, pour les âmes *certainement fidèles* (saints et bienheureux), il nous est encore plus difficile de prouver la non-existence de la contemplation que son existence. Pour les autres, nous pouvons toujours nous demander si le manque de cette grâce n'est pas dû à quelque infidélité qui nous échappe : et de plus, là où cette fidélité ne paraît pas faire de doute, on peut se demander si Dieu n'a pas offert à l'âme ces grâces de contemplation infuse, mais à un état plus faible, sans insistance, en sorte que les circonstances ont pu en empêcher le plein épanouissement. Je dis à dessein le *plein* épanouissement : car chez ces âmes de telles grâces ont fort bien pu produire un commencement de contemplation, une transformation très lente de leur vie d'oraison qui, pratiquement, n'aura pas attiré leur attention.

Dans un sens comme dans l'autre, il ne semble donc pas qu'on puisse aller au-delà de simples présomptions.

Mais, du moins, dans quels sens semblent pencher ces présomptions ?

Si nous nous en tenons à la question très précise délimitée plus haut : Dieu donne-t-il à toutes les âmes fidèles ces grâces fortifiantes particulières qui vont, positivement et directement, à rendre leur oraison de forme contemplative ? les présomptions me sembleraient, autant que j'en puis juger, à prendre l'*ensemble* de toutes les âmes ferventes et non telle catégorie spéciale, favoriser la réponse négative. A prendre l'*ensemble :* si, en effet, on considère uniquement certains groupes particuliers, tel ordre religieux, par exemple, comme le Carmel, voué par vocation à la contemplation, on pourra plus facilement croire que Dieu n'y refusera complètement ses grâces de contemplation infuse à une âme vraiment généreuse et fidèle, que dans des cas très spéciaux (17), et c'est en ce sens que me paraissent à comprendre les textes bien connus de sainte Thérèse et de ses disciples. Autre chose est l'*ensemble* des âmes ferventes avec leurs vocations si diverses : car, alors, il paraît difficile d'être aussi affirmatif, en face surtout du groupe, aujourd'hui si considérable, des âmes vouées à l'exercice de la charité active, qu'il s'agisse de prêtres consacrés au ministère pastoral et apostolique, de religieux et religieuses se dépensant dans les œuvres d'enseignement ou d'hospitalisation, de laïques tout entiers à leurs devoirs familiaux, professionnels ou de bienfaisance. Si on prend l'élite de ce groupe d'âmes admirables, il paraît également difficile d'affirmer ou que le grand nombre dans cette élite a reçu ce don de contemplation infuse, ou que ce grand nombre n'a pas atteint ce degré de fidélité à la grâce que Dieu peut vraisemblablement demander comme condition à l'octroi infaillible de ce don.

Faudra-t-il, pour cela, interdire à ces âmes tout désir de ce don de contemplation infuse et des grâces plus particulières qui le constituent ? Nullement : ces grâces restent pour toutes les âmes de puissants moyens de sanctification et donc un bien en soi très désirable : on ne peut, par consé-

(17) Et encore, il y a, je crois, plus d'une prieure de Carmélites qui après de longues années d'expérience, ne serait pas de cet avis.

quent, interdire *a priori* à qui que ce soit de les demander et de les souhaiter.

Que si, pour certaines âmes, plus nombreuses peut-être qu'on ne croit parfois, il peut y avoir un réel danger d'illusion à nourrir trop habituellement et trop vivement un tel désir, c'est là une question pratique de prudence, à résoudre par leur directeur, mais qui ne change rien à la légitimité d'un tel désir. Toutefois, de ce qu'une telle prière et un tel souhait n'ont rien que d'excellent en eux-mêmes, il ne s'ensuit pas que Dieu appelle réellement, même d'une façon éloignée, toutes ces âmes aux grâces de contemplation infuse proprement dites. Il est bon et parfaitement légitime pour tout jeune homme de nourrir le désir de la vocation sacerdotale; il ne s'ensuit pas pour autant que tous aient cette vocation et qu'il y ait toujours quelque infidélité en cause lorsqu'elle n'aboutit pas, même chez celui qui en a eu le désir et qui n'a été retenu par aucune circonstance extérieure.

Il paraît donc que la conclusion de ces quelques réflexions puisse être : s'il s'agit non plus seulement de grâces et inspirations du Saint-Esprit de nature à favoriser indirectement en l'âme le développement de l'oraison contemplative, mais de grâces qui tendent positivement et directement à produire cette oraison dans l'âme, il ne semble pas qu'il y ait une liaison nécessaire entre l'accroissement des Dons du Saint-Esprit ou le développement quel qu'il soit de leur rôle dans la vie spirituelle, et l'octroi de ces grâces; et il ne semble même pas que, en dehors de toute nécessité intrinsèque, Dieu, dans sa générosité et sa munificence, se soit fait une loi d'accorder ces grâces particulières à toutes les âmes qui n'y mettront pas obstacle par leur manque de générosité.

A plus forte raison tout ce que nous venons de dire au sujet de la contemplation infuse simplement *per accidens*, vaut pour la contemplation *essentiellement* infuse. Et ici, je crois que les données de l'expérience permettraient une affirmation plus nette de l'existence de hautes saintetés sans cette contemplation : singulièrement significatif en l'es-

pèce, est le témoignage de tel prêtre, théologien averti, favorisé lui-même depuis de longues années de ces grâces élevées de contemplation, ayant eu à diriger des centaines d'âmes, pour la plupart vouées à la vie contemplative, et déclarant, de la façon la plus nette, que les constatations faites dans ce long ministère lui ont fait abandonner la thèse de l'appel universel qu'il avait d'abord embrassée, croyant que toutes les âmes marchaient dans une voie semblable à la sienne.

La contemplation infuse n'est donc pas une voie de sanctification *anormale,* ni même, en un sens, *extraordinaire;* elle est une voie parfaitement normale, mais ce n'est pas la seule voie normale de sanctification : ni les âmes qui en jouissent, ni celles qui en sont privées ne se trouvent en dehors du développement normal de la vie spirituelle. Une âme, au contraire, serait en dehors de la voie normale de sanctification, et n'arriverait même jamais à la sainteté, en qui la docilité constante aux inspirations du Saint-Esprit ne croîtrait pas jusqu'à placer toute sa vie intérieure sous l'influence habituelle des dons du Saint-Esprit.

CHAPITRE V

MÉTHODES ET DOCILITÉ A LA GRACE DANS LA VIE SPIRITUELLE

Est-il légitime, utile, nécessaire de se servir de méthodes dans la vie spirituelle ? La question n'est pas neuve : elle fut discutée âprement au XVII[e] siècle, et elle est revenue bien des fois sur le tapis au cours de ces dernières années. Il fut question des méthodes dans les controverses qui aboutirent en 1897 à la lettre de Léon XIII sur l'Américanisme (1) ; il en fut question dans les discussions sur la spiritualité et la liturgie que la grande guerre vint interrompre en 1914 (2) ; il en est question enfin aujourd'hui encore dans les échanges de vues provoqués par le renouveau des études de mystique.

Personne, sans doute, ne songe à faire des méthodes une fin en soi ou l'essentiel de la vie intérieure ; personne ne songe davantage à en proscrire absolument l'usage. Mais pour les uns, elles sont un secours puissant, nécessaire dans

(1) *Epist.* « *Testem benevolentiae* » au Card. Gibbons, 22 janvier 1897, Acta S. Sedis, 31, 471 ss. ; en partie dans Denz. Bannw., n. 1967- 76 et Cavallera, *Thesaurus*, n. 449 ss. ; 946 ss.

(2) Voir surtout le mémoire de Dom Festugière, *La liturgie catholique, essai de synthèse*, Maredsous, 1913, et Cavallera, *Ascétisme et liturgie*, Paris, 1914, p. 55 ss. (cf. pp. 8-9 une bonne bibliographie de la controverse).

une certaine mesure à la plupart des âmes pour travailler sérieusement et efficacement à leur progrès; pour les autres, elles sont, au contraire, un secours accidentel, de même ordre que les lisières ou les béquilles, bon pour les premiers pas d'un enfant ou d'un convalescent, à tolérer tout au plus d'une façon stable pour un infirme. Pour les uns, ces méthodes, telles qu'elles sont aujourd'hui proposées aux âmes, sont un développement naturel, un enrichissement légitime et fécond de la tradition spirituelle la plus antique; pour les autres, elles sont une nouveauté, inconnue aux âges de foi et de forte vie spirituelle, introduite depuis le XVI[e] siècle pour faire face aux nécessités d'une situation anormale, créée à la vie chrétienne par les luttes contre le protestantisme et les conditions de l'existence moderne.

La question existe donc. A lire les réponses qui y sont faites, soit *ex professo*, soit en passant, de divers côtés, il est difficile d'admettre qu'elle soit toujours posée correctement, dans ses véritables termes : les divergences qui se font jour sur ce sujet ont pour origine, sans doute, la diversité des tendances, des éducations reçues, peut-être des doctrines, mais aussi, pour une large part, les confusions et les équivoques dans la manière même de concevoir les données du problème.

Ce ne sera donc pas faire œuvre inutile, je crois, ni même nous écarter des questions de mystique auxquelles est consacré ce volume, que de chercher ici quelles sont les données exactes de ce problème des *méthodes spirituelles* et de quelle manière leur usage s'harmonise avec cette docilité à la conduite du Saint-Esprit, qui tout à l'heure, à propos des dons, nous apparaissait comme caractéristique de la *vie mystique* au sens large, et, en tout cas, comme élément central de toute vie spirituelle fervente et profonde.

Je suis convaincu du reste, pour le dire tout de suite, que, touchant à l'emploi à faire des méthodes spirituelles, il n'est pas possible d'aboutir à une réponse un peu précise qui réponde à tous les cas particuliers : dire, en effet, que nous devons en user quand elles sont vraiment utiles et les laisser

quand elles deviennent inutiles ou même gênantes, est une réponse peu éclairante, encore que incontestablement juste. Mais il est possible, me semble-t-il, si on conçoit clairement comment se pose la question générale, de trouver pour les cas particuliers des réponses qui aient chance d'être acceptées de tous.

I. — Notion de méthode. Divisions.

Littré définissait ainsi la méthode en général : « Ensemble de procédés raisonnés pour faire quelque chose. » (*Dictionnaire*, sub verbo.) Le *Vocabulaire de la Société française de philosophie* (3) propose un double sens : « 1° chemin par lequel on est arrivé à un certain résultat, lors même que ce chemin n'avait pas été fixé d'avance de façon voulue et réfléchie... ; 2° programme réglant d'avance une suite d'opérations à accomplir et signalant certains errements à éviter, en vue d'atteindre un résultat déterminé... » Le *Vocabulaire* reconnaît que le premier sens est plus large et moins conforme à l'usage courant du mot *méthode*. Ne peut-on pas ajouter aussi que cet usage courant n'emploie guère *méthode* pour désigner une manière d'agir employée une seule fois, dans un cas isolé ? On pourrait donc peut-être définir la méthode au sens strict : « Manière fixée d'avance de faire une catégorie d'actions ou de groupes d'actions, pour qu'elles soient plus aptes à atteindre le but qu'on a en vue. » Dans toute méthode il y a donc, avec l'idée d'application à toute une série de cas semblables, un double élément essentiel : détermination faite à l'avance des actions que l'on va accomplir, de leur choix, de leur ordre, des diverses modalités de leur exécution ; et proportion, connue en quel-

(3) *Vocabulaire... de la Philosophie*, par A. Lalande, Paris, 1926, I, pp. 464-65.

que manière, entre cette détermination et le but qu'on veut atteindre.

L'emploi d'une méthode ainsi comprise peut être *spontané* ou *réflexe*. La définition de Littré, parlant de « procédés raisonnés » ne s'applique guère qu'au second cas; mais on peut déjà parler de *méthode*, en un sens large, à propos, par exemple, du « tour de main » acquis par un ouvrier pour exécuter son travail. Le terrassier, pour prendre un cas très simple, qui a déjà chargé des milliers de wagonnets, a fini par acquérir dans le maniement de sa pelle une dextérité qui lui fait éviter les efforts inutiles, et lui permet ainsi d'exécuter sa besogne, plus vite et avec moins de fatigue qu'un novice du métier travaillant au hasard et sans ordre : en réalité, il y a chez lui détermination d'une série de mouvements à exécuter et perception confuse de la proportion plus exacte entre cette série d'actions et le but à atteindre. C'est là le premier stade de toutes les méthodes d'origine empirique.

Lorsque la réflexion sera venue analyser, au moins sommairement, cette série de mouvements, l'aura distinguée des autres séries possibles et aura constaté qu'elle répond mieux au but, la méthode sera devenue *réflexe*, tout en restant encore purement *empirique*.

Que si un disciple de Taylor vient étudier cette manière de travailler, expliquant, complétant, corrigeant les données de simple observation du terrassier, par les conclusions d'expériences raisonnées, les éclairant par les enseignements de la physiologie et de la psychologie, il transformera la méthode empirique en méthode *scientifique et rationnelle*.

Dans d'autres cas enfin, c'est *a priori* que sera abordé le problème, *a priori* que l'on choisira comme plus apte telle série d'actions, quitte à vérifier par l'expérience l'efficacité de la méthode ainsi constituée de toutes pièces, par voie de déduction scientifique.

Ce qui est vrai du terrassier l'est aussi de travailleurs attelés à une besogne plus compliquée, plus intellectuelle : pour les métiers les plus délicats, pour l'exercice de n'importe

quelle profession, comme pour celui de l'étude ou de l'art, nous trouverons des procédés méthodiques spontanés, des méthodes réflexes, soit empiriques, soit rationnelles. Nous les trouverons aussi dans les exercices de la vie spirituelle.

Cette vie spirituelle se compose essentiellement, en effet, d'une série d'actes intérieurs, accompagnés plus ou moins étroitement d'actes, ou au moins d'attitudes, extérieurs, destinés à aider et faciliter ces actes intérieurs, avec aussi, comme conséquence, d'autres actes extérieurs qui sont l'effet, la suite des actes intérieurs qui les commandent et leur donnent une valeur spirituelle : tous ces actes tendant à notre fin dernière, la possession béatifique de Dieu dans la patrie.

Ces actes isolés, pensées, affections, résolutions, etc., se groupent parfois naturellement en un certain nombre d'ensembles plus ou moins complexes, qui sont les *exercices* divers de cette vie spirituelle : oraison mentale, examen de conscience, prière vocale et autres.

Or ces actes, isolés ou groupés, peuvent se succéder et se réunir en nous de deux manières fort différentes. Ou bien sans aucun ordre déterminé à l'avance, et, par conséquent, provoqués par les circonstances où nous nous trouvons successivement placés, commandés par les libres choix de notre volonté en face de ces circonstances, choix influencés eux-mêmes par nos habitudes, naturelles et acquises, et par l'action de la grâce en nous... Ou bien, au contraire, dans un choix antérieur, notre volonté dirigée par l'intelligence, aura fixé un certain ordre, certaines modalités d'exécution, qui ont paru plus aptes à obtenir le but désiré (fin dernière ou fins intermédiaires subordonnées à elle), et dans l'exécution, avec plus ou moins de fidélité, les actes se succèderont et se grouperont suivant le programme tracé : il y aura méthode.

Cette méthode, comme toute autre méthode, pourra être *spontanée* ou *réflexe*, *empirique* ou *rationnelle*. Tel solitaire d'Egypte ou telle bonne femme de nos campagnes ont pris l'habitude de commencer chacune de leurs prières par un

acte de foi et d'adoration à Dieu présent en eux et, se trouvant bien de cette pratique, ils ont soin de ne jamais l'omettre : *méthode spontanée*. Saint Ignace écrivant ses *Exercices* insère à la première Semaine des *Additions* ou remarques, destinées à assurer un meilleur accomplissement de ces *Exercices* et à obtenir plus sûrement la grâce désirée : dans la 3e addition il recommande, avant de commencer une méditation, de « me tenir debout l'espace d'un *Pater Noster*, l'esprit élevé et considérant comment Dieu me regarde, et de faire ensuite un acte de respect ou d'humiliation » [n. 75] : *méthode réflexe*, présentée comme telle.

Chez saint Ignace, ce conseil était le fruit de son expérience personnelle et des observations faites sur les âmes qu'il dirigeait, donc d'origine *empirique*. Mais un psychologue, après avoir étudié les lois de l'attention, pourra conclure que pour obtenir le recueillement essentiel à la prière mentale, il sera *a priori* fort utile que, dès le début, toute l'activité de l'âme soit ainsi concentrée sur un objet capable d'agir puissamment en elle ; ou mieux encore, un théologien pensant à la doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, pourra, en dehors de toute expérience, conclure qu'au début d'une oraison qui doit être faite sous l'influence de cet Hôte divin, il convient que l'âme ravive en elle la pensée de sa présence, s'unisse plus actuellement à lui par l'intelligence et la volonté. Ce sera la même méthode, toutefois on y sera arrivé par une voie non plus simplement empirique, mais *déductive et rationnelle*.

Toute méthode de vie spirituelle vise en dernier terme les actes intérieurs qui sont l'essentiel de cette vie. Mais la méthode elle-même peut ne déterminer directement que des actes *extérieurs*, récitation d'une formule, accomplissement de certains gestes, lesquels provoqueront, soutiendront, faciliteront des actes intérieurs que cette méthode n'atteint ainsi que plus indirectement. Au contraire, dans d'autres cas, ce seront les actes *intérieurs* eux-mêmes qui seront immédiatement déterminés, ou au moins dirigés par la méthode : ce sera le cas des méthodes d'oraison mentale ou d'examen de conscience.

Il faut enfin distinguer *méthodes officielles* et *méthodes privées* (celles-ci pouvant être simplement *permises* par l'Eglise ou, au contraire, *approuvées* par elle de façon plus ou moins formelle).

Méthodes officielles, lorsque l'Eglise fixe elle-même de quelle manière tel résultat d'ordre spirituel devra être poursuivi et obtenu par ses ministres ou même par tous les fidèles. Les prescriptions du *Code* relatives aux exercices spirituels, à la direction... dans les Séminaires, constituent la méthode officielle de formation sacerdotale. Les articles du même *Code* concernant la vie spirituelle des religieux, et en un sens même toutes les lois constituant le droit régulier, forment la méthode officielle suivant laquelle l'Eglise veut que les âmes organisent, en vue de leur sanctification, la pratique de la vie commune et des conseils évangéliques. La liturgie surtout étant « le culte public organisé par l'Eglise » vérifie pleinement ce concept de méthode officielle : c'est la méthode fixée pour atteindre ce but qui est le culte public à rendre à Dieu par tout le corps de l'Eglise.

Méthodes privées, au contraire, toutes celles que l'Eglise n'a pas faites strictement siennes, en les imposant par son autorité à tous ses membres, ou au moins à une partie d'entre eux : ainsi les diverses formules de « Prières du matin » ou « Prières du soir » si répandues parmi les fidèles, les *méthodes d'oraison* proposées par plusieurs saints, etc.

Parmi ces méthodes privées, il y a tous les degrés. Il y a au plus bas (et c'est la partie qu'on peut appeler négative) des méthodes et des formules que l'Eglise a proscrites, dont l'usage est condamné. Il y a des méthodes et des formules que l'Eglise laisse employer par les fidèles sans avoir prononcé sur elles aucun jugement. Il y en a, au contraire, qu'elle a explicitement approuvées d'une façon plus ou moins solennelle : la méthode de prière à la fois vocale et mentale du *Rosaire* a fait l'objet d'actes innombrables des Souverains Pontifes, de Léon XIII en particulier ; la méthode proposée dans les *Exercices* de saint Ignace pour « ordonner sa vie » fut approuvée par un bref de Paul III et de

nouveau récemment par Pie XI; d'autres méthodes et prières ont été recommandées par l'adjonction d'indulgences; d'autres ont reçu ce minimum, ce simple laissez-passer, que constitue l'*imprimatur* d'un ordinaire.

Il y a enfin des méthodes que l'Eglise a non seulement approuvées comme salutaires et utiles, mais qu'elle finit par faire imposer à certaines catégories de fidèles, les transformant ainsi en méthodes officielles, le *Rosaire*, par exemple, dont les ordinaires doivent, d'après le Canon 125, procurer la récitation quotidienne par les clercs.

On voit par là qu'entre *méthodes officielles* et *méthodes privées*, il n'y a pas de cloison étanche et de coupure absolue : beaucoup d'éléments des premières sont restés pendant longtemps chose privée et, même actuellement, la transition se fait des unes aux autres par une série de gradations. Il reste cependant que, par la nature même des choses, les méthodes purement intérieures pourront être approuvées, mais ne deviendront jamais officielles et imposées, méthodes d'oraison mentale par exemple. L'autorité de l'Eglise pourra sanctionner certains éléments méthodiques, comme la détermination d'un temps donné à consacrer à l'oraison ou l'obligation de faire un certain nombre de jours de retraite : mais c'est par leur partie extérieure que ces exercices essentiellement intérieurs, recevront ce caractère officiel. Les autres éléments de méthode qui pourront déterminer la manière de faire oraison ou retraite resteront ici chose purement privée.

Deux remarques enfin pour clore cette longue série de préambules nécessaires. C'est tout d'abord qu'un exercice donné ne sera jamais entièrement déterminé par la méthode : il comportera simplement un certain nombre d'éléments méthodiquement fixés auxquels viendront s'en ajouter d'autres laissés au libre choix du moment. Si, dans une prière vocale toutes les paroles sont fixées, les actes intérieurs qui les accompagnent échappent, eux, à la fixation méthodique; dans les méthodes d'oraison les plus minutieuses, il y a toujours une certaine part laissée aux libres mouvements

de l'âme. Ce qui distinguera donc un exercice fait méthodiquement d'un autre qui ne le sera pas, ce sera une proportion notable de ces éléments méthodiques; proportion qui pourra être plus ou moins forte, et, par suite, distinguer toute une série de degrés dans l'emploi plus ou moins intensif des méthodes, depuis l'absence complète de ces éléments, jusqu'à une prédominance, qui n'atteindra pourtant jamais pratiquement l'absorption complète de toute l'activité intérieure.

En second lieu, il importe de distinguer deux types fort différents, surtout parmi les méthodes réglant nos actes intérieurs. Certaines de ces méthodes fixent l'*objet* de nos actes : par exemple les *Septénaires* de méditations si fréquents au Moyen Age, et qu'on retrouve chez Cisneros et Louis de Grenade, fixant pour chaque jour de la Semaine une vérité ou un mystère à considérer. D'autres, au contraire, fixent un simple *cadre* qui pourra être appliqué à n'importe quel sujet : par exemple beaucoup des *Echelles* dressées, dès le Moyen Age aussi, pour l'oraison mentale, à commencer par la *Scala claustralium* du Chartreux Guigues, et, après elles, nos méthodes modernes d'oraison, comme celles de saint Ignace, de saint François de Sales ou de saint Alphonse de Liguori.

II. — Docilité a la grace et méthodes.

Nous pouvons en venir maintenant à l'examen de la question elle-même, sous sa forme la plus générale et la plus centrale à la fois. Soit une âme pieuse qui se met en oraison. Deux hypothèses sont possibles : ou bien elle suivra une méthode lui fixant le moment et la durée de cette oraison, la manière de s'appliquer au sujet qu'elle aura choisi d'avance, etc.; ou bien elle suivra simplement l'impulsion de la grâce, la poussant à prier, et dirigeant ses pensées et

ses affections dans le cours de la prière elle-même. Comment d'une façon précise s'établit cette opposition entre *méthode* et simple *docilité à la grâce* et quel est le point exact où diffèrent les deux hypothèses ?

Car il est bien évident que l'âme qui, pendant une heure, se livre avec ferveur et avec fruit aux exercices d'une oraison méthodique, ne le fait pas sans le secours de la grâce, sans le secours d'une grâce non seulement élevante, mais aussi fortifiante. Il y a donc *dans les deux cas,* docile coopération à la grâce.

J'ajouterai même que dans les deux cas l'*initiative* vient de la grâce : je suppose bien, en effet, qu'il s'agit et d'un emploi de la méthode conforme à la volonté de Dieu, et de docilité à un véritable mouvement de la grâce, qu'il n'y a illusion ni dans un cas, ni dans l'autre : par suite le choix même de la méthode à suivre aura été fait, comme tout acte surnaturellement bon, sous l'influence de la grâce, qui aura donc eu, même dans ce cas, l'*initiative*. Où est donc la différence ? Notre question rejoint par là celle plus générale de l'*activité* et de la *passivité* de la vie spirituelle, et doit être précisée par les mêmes distinctions sur le mode d'agir de la grâce en nous.

La grâce, en effet, peut diriger, et dirige en réalité, nos actions de deux manières différentes : sans que nous en ayons aucune conscience, ou bien par des mouvements intérieurs que nous percevons plus ou moins clairement.

L'exemple classique : trois jeunes gens, excellents chrétiens, entendent le même sermon sur la grandeur et la beauté de la vie sacerdotale. Le premier en sort plein de respect et d'affection pour les prêtres qui le dirigent, prêt à les aider et à se dévouer sans réserve à leurs côtés. Le second réfléchit sur ce qu'il a entendu : il lui paraît évident que pour un jeune homme qui a la foi, c'est bien là la vie la plus belle, et aussitôt il conclut : « Du moment que rien ne m'empêche d'y aspirer, que je ne désire que servir Dieu, pourquoi n'irais-je pas m'offrir à mon évêque, pleinement heureux s'il veut bien m'accepter ?» Et, en effet, il va s'offrir.

Le troisième est profondément remué : les pensées qu'il a entendues se représentent à lui avec un relief et une insistance qui ne lui permettent pas de les oublier ; il se sent attiré et effrayé en même temps par la pensée que Dieu pourrait lui destiner cette vie si haute ; tout le reste lui paraît mesquin... A d'autres moments il se trouble, se révolte même à cette perspective... Après avoir consulté son directeur sur ces mouvements intérieurs qui persévèrent en lui au milieu de toutes les distractions, il en vient à conclure que c'est bien l'action de Dieu qui le pousse vers la vie sacerdotale et il obéit à cette inspiration de la grâce en allant lui aussi s'offrir à son évêque.

De ces trois âmes, également bonnes, la première n'a pas reçu la grâce de la vocation sacerdotale, *non omnes capiunt verbum*. La seconde, au contraire, a reçu cette grâce, et c'est pour cela qu'elle a compris ce que n'a pas compris la première ; mais de cette illumination de l'intelligence et de cette force donnée à la volonté, elle n'a eu aucune conscience : elle a simplement cru faire ce qui lui paraît évidemment raisonnable pour tout jeune croyant dans son cas. La troisième âme a reçu elle aussi la même grâce de vocation sacerdotale, mais sous une autre forme : elle a eu nettement conscience d'une action subie, de mouvements naissant en elle, et la poussant vers cette vie sacerdotale. Et c'est en constatant, à la réflexion et à la lumière de conseils expérimentés, que ce qu'elle éprouve vient bien de Dieu, qu'elle se décide à suivre cet attrait.

Dans les deux derniers cas, il y a donc eu action de la grâce, de la même grâce de vocation, mais dans l'un cette action a complètement échappé à la conscience ; dans l'autre elle a été perçue dans une certaine mesure, ou plus exactement, ses effets se sont présentés à la conscience d'une façon tranchant assez sur le cours ordinaire de la vie intérieure, pour qu'on ait pu en identifier pratiquement l'origine surnaturelle.

« Suivre les inspirations de la grâce » est donc une expression qui, en soi, s'applique aussi bien au second cas

qu'au troisième. Dans l'un, elle signifiera agir fidèlement selon ce que nous enseigne la raison éclairée par la foi ; dans l'autre, suivre les mouvements intérieurs dont nous avons reconnu l'origine divine. Pratiquement, quand on parlera de « suivre les inspirations de la grâce », on pensera le plus souvent au dernier sens : mais, en réalité, le premier ne suppose une action de la grâce dans l'âme ni moins puissante, ni moins spéciale, ni moins privilégiée.

Par conséquent, lorsque l'on oppose entre elles *activité* et *passivité* de la vie intérieure, réservant le premier terme pour désigner le premier mode d'agir, plus raisonné, et le second pour cet autre mode d'agir plus instinctif, un tel usage n'est pleinement justifié que si on l'entend d'activité et de passivité *conscientes*. Et il serait fort dangereux de confondre cette *activité* ainsi entendue, entièrement dominée par l'action de la grâce, réelle bien qu'inaperçue, avec l'*activité naturelle*, blâmée de tous les Saints, qui, par besoin de mouvement, manque de recueillement et légèreté intérieure, se laisse emporter par toutes les impressions et toutes les idées : cette calme raison surnaturelle, cette ferme droiture et fidélité de volonté n'ont rien de commun avec celle-ci, et en elles les Dons du Saint-Esprit ne brilleront pas moins que dans des états intérieurs d'une passivité plus voyante.

Une des erreurs des quiétistes fut précisément de méconnaître cette action plus cachée de la grâce et de prétendre que la fidélité à la grâce demandait que nous ne fissions rien sans un mouvement intérieur *senti* : c'est contre cette erreur qu'étaient dirigés les articles d'Issy 11[e] et 25[e] :

XI. Il n'est pas permis au chrestien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes [de demande, etc.] par voye et inspiration particulière : et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foy qui lui fait connoistre la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandemens, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grâce excitante et prévenante...

XXV. Il n'est pas permis à un chrestien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la

conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voye et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance (4).

Si maintenant nous revenons à l'exemple proposé plus haut, d'une âme pieuse qui se met en oraison, sa détermination de prier, comme le choix des pensées et des affections qu'elle formera successivement, pourront donc dépendre de l'action de la grâce selon l'une ou l'autre des manières indiquées. Mais, en outre, s'il n'y a pas mouvement intérieur *senti* que l'âme suive consciemment, le choix des pensées et affections pourra, ou bien être fait complètement sur le moment même, ou bien avoir été en partie fixé à l'avance par l'adoption d'une méthode, d'un cadre et d'un sujet d'oraison. Et, dans cette seconde hypothèse, la grâce aura d'abord conduit ce premier choix et continué ensuite son action en soutenant et dirigeant l'âme dans le même sens, pour réaliser en détail le programme qu'elle lui a fait tracer d'abord en général. Ici encore la vraie différence sera donc, non entre agir sous l'impulsion de la grâce et agir suivant une méthode qui en serait indépendante, qui la contredirait; mais bien entre se déterminer pas à pas suivant les impulsions *senties* et *discernées* de la grâce, ou se déterminer suivant une méthode dont la grâce a dirigé le choix, comme elle en soutiendra l'application.

Mais, dira-t-on, là est précisément la question : est-ce que c'est la grâce, et non pas un choix purement humain qui aura adopté la méthode ? N'y a-t-il pas une vraie pétition de principe à supposer, comme je le fais, que c'est bien la grâce qui a engagé l'âme dans cette voie règlementée et fixée d'avance ?

(4) Voir aussi l'article suivant : « XXVI. Hors le cas et les momens d'inspiration prophétique et extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrestienne, mesme parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrestienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est l'auteur de tout bon conseil. » — Je cite d'après le texte de l'édition critique des *Maximes des Saints* de Fénelon, par M. Chérel (Paris, 1911), pp. 112-115.

Il n'y a pas de pétition de principe en cela, car il n'est personne, pour autant que je sache, qui prétende que la grâce ne pousse *jamais* une âme à adopter une méthode d'oraison, et ne l'aide ensuite jamais à la suivre fidèlement. Les auteurs les moins sympathiques à l'emploi des méthodes spirituelles, admettent au moins qu'elles peuvent être utiles « pour les commençants dans certains cas ». Je n'ai pas à examiner dans quels cas, pendant combien de temps, dans quelle mesure exacte, l'emploi des méthodes est bon et voulu de Dieu. Il suffit ici qu'il le soit « dans certains cas » pour que nous puissions envisager l'hypothèse de la grâce conduisant l'âme par cette voie.

Nous aurons donc pour l'âme se mettant en oraison les trois cas possibles : 1) elle fera son oraison en suivant la méthode enseignée ; 2) elle se décidera pour chacun des actes à faire suivant ce que lui montrera dans chaque cas particulier la raison surnaturelle ; 3) elle se décidera, dans le choix de ces actes à faire, d'après les mouvements intérieurs qu'elle éprouvera. Et à chacun de ces trois cas répondra une double hypothèse : 1) ou bien l'adoption de telle méthode a été conforme aux vues de Dieu et faite sous l'action de sa grâce, ou bien cette adoption et la fidélité à persévérer dans l'usage de la méthode sont contraires aux desseins de Dieu, proviennent de préjugés, de routine ; — 2) ou bien le choix fait par l'âme, sur le moment, de produire tels et tels actes, est à son tour vraiment inspiré par les principes de la foi et entièrement conforme aux conclusions qui s'en dégagent légitimement pour le cas concret dont il s'agit ; ou bien au contraire, ce choix aura été influencé d'une façon plus ou moins prépondérante par des inclinations naturelles déréglées (paresse, vanité, curiosité...), ou par des idées fausses, ou encore il sera simplement le résultat d'habitudes routinières subies sans contrôle : — 3) ou bien les mouvements intérieurs d'après lesquels l'âme se guidera dans son oraison seront d'authentiques inspirations de la grâce, ou bien, au contraire, ce seront de simples impressions naturelles, peut-être même de vraies

tentations diaboliques, qu'elle aura prises pour des suggestions divines. En d'autres termes, pour chacune des manières dont l'âme dirigera ses actes pendant l'oraison, il faut envisager la possibilité de l'illusion, aucune n'en est à l'abri, dans toutes elle pourra venir se substituer aux motifs légitimes et surnaturels, ou du moins venir s'y mêler.

Tout ceci est, sans doute, schématique; dans la pratique, ces différentes façons de se guider se mêleront fréquemment. Aucune méthode humaine, si minutieuse soit-elle, ne supprimera la nécessité de décisions à prendre sur place, de cas imprévus à résoudre ; et, pour cachée que soit l'action de la grâce en une âme, il y aura toujours quelques-uns de ses mouvements qui se feront discerner avec plus ou moins de certitude et de clarté par cette âme. En revanche, si habituelle et si sentie que soit dans une âme intérieure cette direction du Saint-Esprit, il restera toujours des moments où sera nécessaire le recours aux lumières ordinaires de la foi et de la raison, recours, nous l'avons vu, dirigé lui aussi par la grâce, mais par une grâce cachée.

III. — Pourquoi dans la vie spirituelle les méthodes, et les méthodes privées ?

Ces distinctions étaient nécessaires cependant; car elles nous rappellent la raison fondamentale de l'emploi des méthodes en général dans tout travail humain, et par suite, la raison pour laquelle la grâce, qui s'adapte à notre nature pour la perfectionner, poussera, dans certains cas au moins, les âmes à suivre des méthodes pour leurs exercices spirituels.

Cette raison fondamentale, c'est la difficulté de faire correctement les choix multiples qui se posent à chaque instant pour l'exercice d'une activité que ne dirige aucune méthode. Une des choses les plus rares, en effet, ce sont les hommes

assez maîtres d'eux-mêmes, à la tête et aux nerfs assez forts, au coup d'œil assez pénétrant et assez rapide, pour pouvoir, en un instant, discerner les éléments complexes d'une question qui se pose et donner une solution nette, judicieuse et large à la fois : la plupart des gens, quand il s'agit d'opérer un choix sur place, se laissent guider par leurs habitudes de pensée et d'action, par les impulsions du moment ou les influences extérieures qu'ils subissent.

Quand un homme a reçu une bonne formation et une bonne éducation cela n'a pas d'inconvénient grave dans le cours de la vie; car ces forces qui dirigent inconsciemment nos choix ont été elles-mêmes dressées et dirigées par de bonnes habitudes. Mais, même alors, il est certain qu'il y a souvent de ce chef perte de temps et de forces dans un travail ainsi improvisé. Et surtout, à côté de ces forces bonnes, il y a la routine, les préjugés, les passions déréglées, qui viendront souvent troubler et fausser plus ou moins ces choix faits au pied levé.

Voilà pourquoi se sont constituées peu à peu des méthodes qui condensent en formules brèves le résultat de longues expériences, de mûres réflexions et délibérations, et permettront à l'esprit, au moment d'agir, de n'avoir plus à faire qu'un simple effort d'adaptation.

Il n'en va pas autrement dans la vie spirituelle.

Se décider dans chaque cas de détail selon les principes de la foi, sans se laisser influencer par aucune inclination désordonnée, est chose difficile, suppose une âme à la vie intérieure très forte, aux passions parfaitement maîtrisées. Faute de quoi, le choix des actes, par exemple, auxquels j'emploierai une heure d'oraison, se fera sous l'influence d'une foule de causes qui n'auront rien de surnaturel : habitudes, circonstances extérieures fortuites, association des idées, etc. De ces causes, la miséricordieuse Providence de Dieu pourra se servir souvent pour nous conduire à ses fins; mais souvent aussi ces mêmes causes iront à empêcher ou diminuer le fruit de l'oraison.

Suivre docilement dans le détail d'une heure de prière, les mouvements intérieurs de la grâce, les discernant des mouvements naturels ou mauvais, ne suppose pas une vie intérieure moins intense et moins avancée : seule une âme très recueillie en Dieu percevra et distinguera ces mouvements. Et, en outre, pour la plupart des âmes, ces touches senties de la grâce, plus ou moins fréquentes, resteront cependant très intermittentes et les obligeront dans bien des cas à se diriger par la simple raison surnaturelle.

L'usage des méthodes viendra précisément, à cette multitude de choix de détail, à faire *ex abrupto*, et que nos forces aidées des secours ordinaires ne sont pas capables d'exécuter continuellement comme il faut, substituer des choix plus généraux, faits à loisir, avec délibération, sous une lumière surnaturelle plus concentrée, mieux à l'abri des influences désordonnées. Bien plus, en adoptant dans ce choix, non pas des méthodes de notre invention, mais celles que nous proposent les saints et les maîtres de la vie spirituelle, nous faisons bénéficier notre choix de leur expérience, de leurs lumières surnaturelles, de tout le trésor de la tradition.

Dès lors notre travail propre se réduira à choisir, entre ces méthodes, celles qui nous conviennent, à les adapter à l'état concret de notre âme; travail que nous pouvons faire au cours d'une retraite, d'une récollection, donc à un moment où notre âme se trouve dans des conditions particulièrement favorables pour faire ce choix à loisir, en toute docilité aux mouvements, sentis ou non, de la grâce en elle. Sur le moment même de faire oraison, par exemple, notre volonté se trouvera ainsi déjà soutenue et dirigée, et, là encore, ce sera un simple travail d'application que nous aurons à faire, travail plus facile et dans lequel les erreurs et illusions, toujours possibles, se trouveront déjà limitées par le cadre général de la méthode.

Que la grâce de Dieu puisse immédiatement, dans chaque cas, faire triompher les âmes de ces difficultés sans le secours d'aucune méthode, ce n'est pas douteux. Par consé-

quent il n'y a jamais de méthode absolument nécessaire dans la vie spirituelle; et, en fait, les exemples ne manquent pas d'âmes que Dieu a formées lui-même, sans le secours d'aucun directeur ou d'aucune méthode, à la plus haute sainteté. La question est donc une question de fait, à savoir si Dieu, d'une façon générale, donnera aux âmes des grâces assez fortes pour les faire triompher *directement* des difficultés qu'elles auront à se diriger surnaturellement dans leur vie intérieure, ou si au contraire, se refusant à obtenir par une intervention directe ce qui peut l'être par des moyens plus voisins de la manière ordinaire d'agir des hommes, il ne se contentera pas, le plus souvent, de pousser les âmes à se servir des secours qu'elles peuvent trouver dans l'usage de bonnes méthodes, et de les aider à se servir de ces secours.

Question de fait qui ne se posera pas de la même manière à toutes les époques et dans tous les milieux : il pourra se faire, en effet, que Dieu, accommodant l'action de sa grâce aux circonstances diverses, intervienne davantage auprès d'âmes moins pourvues de secours extérieurs, et au contraire agisse plus indirectement sur celles qui ont, si elles le veulent, à leur disposition, ce secours de bonnes méthodes. Il faut appliquer ici la doctrine que saint Grégoire formule dans un texte classique à propos de la direction spirituelle (1) : Dieu y suppléera pour ceux qui n'ont pas de directeur à leur disposition; mais il y aurait témérité à compter sur ces grâces plus particulières pour ceux qui peuvent recourir au secours de la direction; car pour eux c'est par cette voie du directeur que Dieu leur enverra sa lumière. De même on pourra dire que, pour des âmes qui ont à leur disposition pour se conduire le secours des méthodes si répandues aujourd'hui dans l'Eglise, il y aurait témérité à compter sur les grâces données par Dieu en suppléance aux âmes qui n'avaient pas ces moyens à leur disposition.

(1) *Dialog.* I, 1, PL. 77, 153. Non moins classique est le texte où saint Vincent Ferrier formule le même principe, *De vita spirituali*, c. 4.

Voilà pourquoi l'usage des méthodes a été si différent suivant les époques et pourquoi il est devenu si fréquent depuis le seizième siècle. Ces méthodes existaient auparavant; mais alors elles ont été simplifiées, rendues plus souples et plus maniables et, du coup, leur usage s'est répandu beaucoup plus, en particulier en dehors des cloîtres, parmi les prêtres séculiers et les laïques. On a voulu dans ce fait voir une déviation, une transformation malheureuse des circonstances précédentes, considérées *a priori* comme l'état de choses idéal. N'est-ce pas plutôt un développement normal et heureux, facilitant à beaucoup d'âmes la pratique de la vie spirituelle, développement voulu de Dieu, et auquel s'est adaptée l'action de la grâce ? Pour qui étudie, de près et sans préjugé, l'histoire de la piété chrétienne et de la vie sacerdotale, il ne me paraît pas possible d'en douter.

C'est aussi par suite de cette adaptation de la grâce aux circonstances que l'emploi des méthodes sera si différent suivant que les âmes éprouveront à des degrés très inégaux les difficultés auxquelles l'emploi des méthodes doit remédier, et aussi suivant que pour elles un tel moyen se trouvera plus ou moins efficace.

Pour des débutants qui se sont encore mal assimilés les principes même élémentaires de la vie intérieure, dont l'expérience spirituelle est encore fort restreinte, dont les passions sont vives, mal domptées, qui sont peu habitués à suivre en eux-mêmes les mouvements de la grâce, cette difficulté de se diriger pas à pas, à chaque moment, dans leurs exercices spirituels, sera particulièrement grande et les erreurs et illusions particulièrement faciles.

Des âmes déjà avancées et très généreuses, mais appliquées par vocation à un travail apostolique intense et absorbant, obligées par conséquent de passer souvent des occupations et des tracas les plus divers à l'oraison où elles vont chercher toute leur force, obligées de mesurer le temps de cette oraison pour aller reprendre ensuite leurs œuvres de charité surnaturelle, ces âmes (vicaires de grande ville, missionnaires, surveillants de collège ou sœurs d'hôpital) auront

souvent elles aussi, malgré leur profonde vie intérieure, des difficultés analogues, non faute d'expérience ou de maîtrise d'elles-mêmes, mais parce que la fatigue physique, la multiplicité des affaires qui encombrent nécessairement leur esprit, les changements imprévus fréquents dans leur existence, la nécessité du temps qui les presse et les contraint à une vie intérieure plus condensée, plus ramassée, leur rendent beaucoup plus difficile d'examiner et de décider tranquillement chaque fois comment elles feront leur oraison. Au contraire, une âme peut-être beaucoup moins intérieure au fond, mais disposant de son temps dans la paix de son cloître ou d'une demeure bien retirée, menant une vie unie et sans à-coup, ayant le loisir de longues réflexions, sentira beaucoup moins le besoin du secours des méthodes et pourra déterminer chaque jour suivant la grâce qu'elle sentira, la forme de ses exercices intérieurs.

Voilà pourquoi, d'une façon générale, ces méthodes seront, toutes choses égales d'ailleurs, plus nécessaires au début de la vie spirituelle que plus tard, dans la vie apostolique que dans la vie purement contemplative.

La difficulté à diriger son activité spirituelle sans méthode, par une série de choix particuliers, sera aussi fort inégale suivant les caractères. Des âmes intuitives, au regard prompt et à la décision rapide, sentiront moins le besoin de s'aider de méthodes; mais seront plus exposées à se tromper dans leurs déterminations, à subir sans s'en apercevoir toutes sortes d'influences naturelles qu'elles prendront pour des inspirations de la grâce. Des âmes plus analytiques, plus lentes, marchant pas à pas par de longs raisonnements, apprécieront davantage le secours de bonnes méthodes choisies une fois pour toutes; mais aussi seront exposées à s'y tenir trop minutieusement, à ne pas assez oser s'en affranchir, même dans les cas où la nécessité de le faire sera manifeste. Des âmes trop nerveuses seront souvent plus gênées qu'aidées par une méthode qui ne sera pas très souple. Des âmes trop mobiles, légères, inconstantes, superficielles, prendront souvent leurs fantaisies successives

et les impressions qui se succèdent à leur surface pour des intuitions, les dispensant de méthode; et en réalité la véritable victoire que Dieu attendra d'elles pour les pousser plus haut, ce sera précisément de savoir s'assujétir patiemment, humblement à une méthode qui les obligera à plus de suite, de sérieux, de solidité.

A ces circonstances, à ces vocations, à ces caractères divers, la grâce adaptera son action *en général;* pas toujours cependant. Pour n'être pas très fréquents, les exemples n'en existent pas moins d'âmes que Dieu semble se plaire à conduire de la manière la plus déconcertante, les faisant marcher par une grâce toute puissante, au rebours de toutes leurs inclinations naturelles, les mettant d'un geste souverain dans les situations les plus contradictoires, mêlant en elles la vie la plus active et la plus haute contemplation, la timidité la plus craintive et les audaces les plus imprévues.

Sans en arriver à ces véritables miracles de la grâce, assez souvent Dieu rappellera aux âmes les droits de sa liberté dans leur conduite, et affranchira son action en elles de ces habitudes d'adaptation auxquelles il est ordinairement fidèle : il maintiendra longtemps dans l'humble voie des méthodes une âme déjà très mûre, ou au contraire engagera très tôt dans ses chemins à lui, une âme encore hésitante, qu'il fera marcher fermement à travers impuissances et obscurités, dans l'incapacité de se raccrocher comme elle le voudrait aux méthodes qui la tranquilliseraient un peu.

Autant de faits qui rendent impossible une réponse générale et absolue touchant l'emploi des méthodes, et qui montrent déjà l'insuffisance d'une solution qui a été parfois donnée à la question, et dont nous ne pouvons pas ici ne pas dire un mot (2).

(2) Puissé-je le faire sans risquer de me faire classer (comme cela m'est arrivé lorsque ces pages parurent dans la Revue d'Ascétique et de mystique en 1925) parmi les adversaires systématiques de la piété et de la spiritualité liturgiques. Faut-il dire que je me réjouis autant que les plus fervents liturgistes du mouvement qui porte actuellement les âmes à s'alimenter si largement aux sources que leur ouvre « le culte public organisé par l'Eglise » ? Tout ce que je voulais alors (et ce que

« Du moment que l'Eglise a consacré par son autorité un certain nombre de méthodes de vie spirituelle, le mieux ne serait-il pas de s'en tenir à ce que sa sagesse a ainsi déterminé ? A ces méthodes officielles de l'Eglise, si sages, si larges, si traditionnelles, répondant si bien aux besoins généraux de tous les chrétiens, pourquoi donc ajouter, ou même substituer, des méthodes privées, n'offrant ni les mêmes caractères de profondeur surnaturelle, ni les mêmes garanties de sagesse divine ? » C'est là, on le reconnaît, l'une des formes prises, il y a quelques années, par les discussions au sujet des méthodes spirituelles : aux méthodes officielles imprimant à la vie chrétienne le caractère profondément social voulu par le Christ pour la croissance de son corps mystique, plus d'un regrettait que fussent venues s'ajouter (souvent même, disait-on, se substituer) des méthodes privées, imprégnées d'individualisme, et à ce titre moins conformes à tout l'esprit de l'économie surnaturelle où Dieu nous a placés.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond les problèmes complexes soulevés par ces vues ; mais les remarques précédentes suffiront à montrer pourquoi les méthodes privées ont une place à côté des méthodes officielles, et cela non seulement à titre d'exception, mais comme secours ordinaire de la vie spirituelle.

Tout d'abord, il y a le fait que beaucoup parmi les méthodes spirituelles privées ont reçu de l'Eglise des approbations, parfois très solennelles et très explicites, comme celles que nous rappelions plus haut ; le fait aussi que ces méthodes ont été proposées par des Saints, et par des Saints qui, comme saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori, ont été déclarés docteurs de l'Eglise, précisément comme directeurs des âmes ; et ces faits indéniables nous interdisent de considérer les méthodes officielles comme seules couvertes par

je veux ici), c'est de préciser la place qui reste aux méthodes privées, à côté (au-dessous si l'on veut) des méthodes officielles, et mettre ainsi le lecteur en garde contre les exagérations et les exclusivismes d'un panliturgisme qui, dans son enthousiasme un peu naïf, en viendrait à croire que dans la vie de l'Eglise la pratique du culte liturgique suffira *toujours* à *tous* les besoins de *toutes* les âmes chrétiennes *normales*.

l'autorité de l'Eglise. *Non officiel* n'est nullement synonyme de *simplement toléré*, de *vu avec défaveur*. L'Eglise suppose le contraire lorsqu'elle donne si nettement et si chaudement son approbation à des méthodes spirituelles auxquelles elle laisse leur caractère strictement privé. Elle encourage ainsi les fidèles à recourir à ces méthodes pour compléter celles qu'elle a fait proprement siennes, parfois même pour y suppléer lorsque les circonstances ne permettront aux âmes d'en profiter que fort incomplètement.

Là me paraît être, en effet, la raison intime de l'existence de méthodes privées à côté des méthodes officielles. Celles-ci ont de par leur caractère même une place privilégiée dans la vie de l'Eglise ; elles ont aussi un rôle normatif général en ce sens qu'elles nous marquent l'esprit de l'Eglise : les prières de la liturgie, par exemple, nous indiquent l'esprit qui doit animer toutes nos prières, dont doivent s'inspirer toutes nos méthodes d'oraison. Mais comme organisation de la vie spirituelle, ces méthodes officielles ont des objectifs déterminés : la liturgie organise le culte public de l'Eglise dans toute son extension, la législation sur les ordres religieux organise la tendance à la perfection sous une forme particulière. Toutes les âmes chrétiennes, toutes les âmes ferventes surtout auront à prendre quelque chose de l'esprit qui pousse les religieux à se lier par leurs vœux. Mais toutes ne sont pas appelées par la grâce à faire des constitutions d'un ordre religieux le cadre et le soutien de toute leur vie spirituelle ; toutes ne sont pas appelées, toutes n'ont pas la possibilité de vivre la vie liturgique de l'Eglise avec l'ampleur et la plénitude de moines contemplatifs dont la vocation propre est précisément de se consacrer entièrement au culte public et qui sont, par suite, appelés à identifier leur existence entière avec l'exercice du culte divin, pour qui ce culte devient à la fois le centre, le cadre, le soutien de toute la vie spirituelle. Splendides formules de vie chrétienne assurément, mais qui ne seront pas possibles pour tous, auxquelles tous ne seront pas poussés par la grâce. Ce ne seront donc pas les seules formules possibles de perfection chrétienne.

Et même si nous prenons celles de ces méthodes officielles qui ont l'emprise la plus totale sur la vie spirituelle de ceux qui les suivent, je veux dire les constitutions religieuses approuvées par l'Eglise, il restera toujours une part considérable d'activité spirituelle qui échappera à leur détermination, et pour laquelle il y aura lieu précisément de recourir à ces méthodes privées plus variées, plus souples, plus facilement adaptables aux cas individuels, par exemple pour la correction des défauts, pour la pratique de l'oraison mentale. C'est en vue de ces besoins individuels des âmes, infiniment variés comme sont variés leurs caractères et les voies de la grâce en elles, c'est pour leur permettre à toutes de se développer spirituellement à leur place dans le corps social de l'Eglise et suivant leur individualité propre voulue de Dieu, que le Saint-Esprit a inspiré aux saints et aux maîtres de la vie spirituelle cette floraison si riche de méthodes diverses.

Il ne s'agit donc ni de les substituer aux méthodes officielles (qui y songe ?) ni de les leur préférer, mais d'unir les unes aux autres suivant les indications de la Providence et de la grâce.

Par conséquent, c'est mal poser la question des méthodes que de la présenter comme une alternative nous obligeant à choisir, soit entre une vie intérieure qui se laisse directement diriger par la grâce, ou une vie intérieure réglée par la raison humaine ; soit encore, entre la liturgie et les méthodes de vie sociale du corps de l'Eglise, ou des méthodes privées et individuelles développant en l'âme une vie spirituelle sans contact intime avec celle de l'Eglise ; soit enfin, entre la traditionnelle vie intérieure des siècles anciens, plus aérée, plus spontanée, plus large, plus souple et plus haute, ou une vie intérieure plus artificielle, bonne pour des milieux ou des générations timides et pauvres en sève surnaturelle.

Il est certain, en effet, nous venons de le voir, que la grâce agira, différemment, mais aussi réellement, dans un cas comme dans l'autre ; il est certain qu'entre méthodes officielles, sociales, et méthodes privées, individuelles, il n'y a aucune opposition, les unes ayant pour raison d'être de com-

pléter, aider, suppléer au besoin les autres ; il est certain enfin que l'emploi de méthodes spirituelles, sinon sous une forme toujours réflexe, du moins sous une forme spontanée, est chose aussi ancienne que l'Eglise elle-même, et que, en outre, seule une histoire fantaisiste pourrait faire coïncider les périodes de vie intérieure et plus fervente avec celles où l'usage des méthodes a été en moindre faveur : qu'il suffise de mentionner le dix-septième siècle en Italie, en Espagne et en France (3).

La vraie question qui se pose, non pas en général, mais pour chaque âme en particulier, tout au plus pour chaque catégorie d'âmes bien définie, est la suivante : cette âme, ces âmes, vu leur caractère, vu leur degré d'avancement dans la vie intérieure, vu les conditions concrètes de leur vocation particulière et de leur état de vie, sont-elles en état de se conduire dans le détail de leurs exercices spirituels par des déterminations prises au jour le jour et cela suivant les impulsions de la grâce, senties ou non, sans se laisser notablement influencer par des mouvements désordonnés de la nature ?

Et si ces âmes ne sont pas capables de se conduire ainsi avec le seul secours des directions communes de l'Eglise, pouvons-nous croire que Dieu suppléera à cette incapacité par des secours spéciaux et extraordinaires de sa grâce ? ou au contraire, faute de raisons suffisantes pour compter sur une intervention de ce genre, devons-nous croire que Dieu s'est contenté de mettre à la disposition de l'âme le secours de méthodes adaptées à ses besoins, de l'aider par sa grâce à se les assimiler et à s'en aider ?

Telle est la formule générale de la question, formule dont les termes se préciseront pour chaque cas et à laquelle, par conséquent, ne peut correspondre qu'une formule de solution extrêmement indéterminée. Quand on aura rappelé, comme je le faisais plus haut, que l'usage des méthodes

(3) Et en revanche un excellent écrivain n'a-t-il pas eu la distraction de présenter la période qui va du VII[e] au X[e] siècle comme un « âge d'or » de la piété catholique ! Qu'en eussent dit saint Pierre Damien et saint Grégoire VII ?

semble *en général* plus étendu dans les débuts de la vie spirituelle que dans les états plus avancés, chez les âmes vouées à la vie active et apostolique que chez celles qui mènent une vie purement contemplative; quand on aura ajouté que, depuis les perfectionnements apportés à ces méthodes au cours des siècles, surtout depuis que les saints du seizième siècle et des suivants les ont rendues plus souples, plus adaptées aux besoins divers des âmes, leur usage est devenu beaucoup plus répandu parmi les chrétiens, même parmi les laïcs, — il sera difficile d'ajouter grand chose sans descendre immédiatement à des cas particuliers, ou sans courir le risque de vouloir précisément ériger en principe général, la solution qui est excellente pour tel de ces cas particuliers, mais ne vaut que pour lui, en raison des conditions spéciales qu'elle suppose et qui ne se trouveront pas réalisées dans d'autres cas.

Il y aura donc toujours grave imprudence quand nous nous adressons aux âmes pieuses en général, aussi bien à décrier l'emploi des méthodes, à en diminuer l'estime et à les présenter comme une gêne pour l'action de la grâce, qu'à vouloir au contraire les imposer, imposer surtout telle méthode particulière, comme la seule voie sûre et efficace de la sainteté. La tentation est facile, en raison de la pente que nous avons tous à généraliser nos expériences particulières et à voir des panacées universelles dans les moyens qui ont réussi à nous-mêmes. Elle n'en est pas moins une tentation dangereuse. Que savons-nous *a priori* de la conduite de Dieu sur les âmes qui nous écoutent ou nous lisent ? Si précisément sa grâce les pousse à marcher par la voie des méthodes, il se trouvera qu'en leur inspirant le dégoût de ces méthodes, nous aurons travaillé directement à contrecarrer cette action de la grâce que nous désirions favoriser en elles. En cette matière plus qu'en toute autre, craignons les généralisations hâtives et *a priori*, et souvenons-nous que nous ne sommes que les serviteurs et humbles coopérateurs de la grâce de Dieu, multiforme comme la sagesse qui préside à sa distribution.

CHAPITRE VI

CHARITÉ PARFAITE, DÉSIR DE DIEU, GOUT DE DIEU, SERVICE DE DIEU

En 1908, le regretté P. Pierre Rousselot publiait un mémoire *Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (1) dans lequel, avec une précision et une vigueur de pensée remarquables, il s'efforçait de mettre en pleine lumière et d'opposer l'une à l'autre les deux conceptions philosophiques de l'amour de Dieu qui, selon lui, avaient divisé les penseurs du Moyen Age : conception *physique* et conception *extatique* de l'amour, comme il les appelait lui-même.

(Conception physique) : *Physique* cela va de soi ne signifie pas ici *corporel*... *Physique* signifie *naturel*, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire le seul naturel. Cette manière de voir est celle de Hugues de Saint-Victor..., de saint Bernard dans le *De diligendo Deo*... Elle fut enfin précisée et systématisée par saint Thomas. C'est saint Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental en montrant que l'*unité* (plu-

(1) Dans les Beitraege zur Gesch. der Phil. des M. A., de Baeumker, t. VI, n. 6.

tôt que l'*individualité*) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié... (2).

La conception *extatique*, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes; l'amour pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus *amour*, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Il s'ensuit que l'amour parfait... requiert une réelle *dualité* de termes : le type du véritable amour n'est plus celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour... est libre parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétits naturels; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il ne semble pouvoir être satisfait que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Etant tel, il n'a d'autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison... On rencontre [cette conception] à Saint-Victor, dans l'ordre de Citeaux, dans l'école d'Abélard et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains (p. 34).

Ce brillant exposé fut, comme il fallait s'y attendre, avec une position si nettement prise dans un problème central, accueilli par certains avec enthousiasme, et discuté de près par d'autres. Récemment encore le P. Descoqs en faisait une critique serrée, tant au point de vue de l'opposition entre les deux conceptions que de la préférence donnée à la conception physique (3) : à celle-ci il reproche en particulier, dans la mesure où elle exclut la conception opposée, extatique, d'être trop uniquement une métaphysique de l'amour et de laisser de côté le point de vue psychologique et moral, essentiel pourtant à une philosophie complète de l'amour. Je n'ai nullement l'intention de reprendre ici cette question philosophique, préférant laisser à de plus qualifiés que moi pour cela, de critiquer les arguments ap-

(2) Si j'aime Dieu plus que moi-même, c'est par suite de cette unité qui fait que le bien de Dieu est mon bien plus que mon bien particulier, comme le bien du tout est plus le bien de la partie que le bien propre de celle-ci.

(3) Dans ses *Institutiones Metaphysicae generalis*, I, Paris, 1925, pp. 391-404.

portés dans les deux sens et de voir dans quelle mesure les deux conceptions ont été réellement opposées ou sont susceptibles de s'unir en une vue plus synthétique.

Je voudrais simplement, me tenant sur le plan proprement théologique, rappeler comment les deux tendances signalées par le P. Rousselot y aboutissent (qu'elles soient ou non philosophiquement irréductibles) à deux conceptions nettement divergentes des rapports entre l'espérance et la charité, entre le pur amour et le désir de Dieu; comment aussi à ces deux tendances répondent, les prolongeant, pratiquement sinon logiquement, deux types de vie spirituelle, souvent unis au concret dans des proportions variables, mais qu'il est utile de distinguer et de comparer. De la sorte se trouveront précisées dans leurs rapports les deux notions d'*amour de Dieu* et de *désir de Dieu,* les deux formules de vie spirituelle « désirer Dieu » et « s'oublier, se sacrifier pour Dieu ». Nous en rapprocherons ensuite, pour voir comment elles s'harmonisent entre elles, les deux autres formules de charité, d'amour : « goûter Dieu » et « servir Dieu ».

I. — Deux conceptions théologiques de la charité.

La tradition catholique est très nette à nous présenter les trois dons de foi, espérance et charité comme formant un groupe à part qui domine et couronne toute notre vie surnaturelle sur la terre : qu'il suffise de rappeler les textes si nombreux où saint Paul groupe ces trois dons en un tout distinct (1), et les textes des Pères lui faisant écho jusqu'au moment où Grégoire le Grand (pour la première fois si je ne me trompe) les rapproche des quatre vertus morales que la théologie chrétienne distinguait à la suite des philosophes

(1) F. Prat, *Théologie de saint Paul,* II (1923), pp. 401-404 : *Gal.*, 5, 5-6; *I Thess.* 1, 3; 5, 8, etc.

anciens (2). Dès lors les théologiens étudieront un concept général de vertu surnaturelle infuse, qu'ils appliqueront aux quatre vertus cardinales et aux trois vertus théologales : mais en dépit de tous les rapprochements, ils maintiendront toujours au groupe foi, espérance, charité, et sa prééminence, et son caractère unique, venant du fait que ces trois dons *théologiques* nous unissent directement à Dieu, ont pour objet formel les spécifiant, non la bonté d'un acte créé, mais un attribut même de Dieu.

Lorsque, poussant plus loin, la théologie veut réaliser une synthèse cohérente des données traditionnelles, et préciser la nature de ces trois dons, de chacun des trois actes de l'âme qui leur correspondent, il n'y a aucune difficulté à distinguer l'acte de foi des deux autres : acte produit par l'intelligence, adhésion au dogme révélé à cause de l'autorité souveraine de Dieu première vérité qui l'atteste, il se sépare nettement des actes de charité et d'espérance produits par la volonté.

C'est quand il s'agit de préciser les rapports entre ces deux derniers actes que les théologiens se divisent en deux directions nettement différentes. La tradition nous enseigne que la charité est l'amour de Dieu pour lui-même et par dessus toute chose ; que l'espérance est un désir confiant des biens éternels, malgré toutes les difficultés qu'il y a pour les obtenir, s'appuyant sur la toute puissance miséricordieuse de Dieu et sur sa fidélité aux promesses qu'il nous a faites. De ces données dogmatiques il y a deux interprétations systématiques complètement distinctes, et une troisième qui s'efforce de réaliser une synthèse de ce que les deux premières lui semblent contenir chacune de vrai.

La première interprétation part de la distinction fondamentale entre amour de bienveillance et amour de convoitise ou de désir, le premier aimant Dieu pour lui-même, sans aucun retour sur soi, le second aimant Dieu en tant qu'il est le bien suprême, la fin dernière béatifiante, de celui

(2) *Moralia*, II, 49, n. 79, PL. 75, 594, saint Grégoire appelle la foi, l'espérance et la charité, les *sœurs* des quatre vertus cardinales.

qui aime. Amours légitimes, bons, surnaturels tous les deux, théologiques tous les deux, puisque leur objet formel est Dieu lui-même ; constituant, le premier, l'acte de charité, spécifié par son motif qui est la bonté de Dieu *absolue*, indépendante de tout rapport de la créature à Dieu; le second, l'acte d'espérance, spécifié par son motif qui est la bonté *respective* de Dieu, Dieu en tant que fin dernière de l'homme. La confiance dans la puissance, les promesses, la fidélité de Dieu, n'entre dans l'espérance que comme condition nécessaire pour que l'homme puisse nourrir un vrai désir de la possession de Dieu, possible pour lui uniquement en raison du secours divin.

La deuxième interprétation sous sa forme la plus cohérente et la plus rigoureuse pourrait se formuler ainsi, me semble-t-il : l'acte de charité est l'acte par lequel l'homme s'unit à Dieu, sa fin dernière surnaturelle; par conséquent, tout acte d'amour qui se termine à Dieu lui-même et non pas à ses dons, est un acte de charité; donc, non seulement l'amour de pure bienveillance, mais aussi le désir de Dieu, ce qu'on pourrait appeler l'amour de convoitise amicale, qui fait désirer l'union avec l'ami, qui se termine à sa personne, bien distinct de l'amour de convoitise intéressée qui fait désirer les dons de l'ami ou la satisfaction, le bonheur que procure sa présence. Vis-à-vis de Dieu, cet amour de convoitise intéressée nous fait désirer *notre bonheur* du ciel, *notre* propre béatitude comme telle : amour légitime s'il reste à sa place, au-dessous de la charité, mais qui n'a rien de *théologique* puisque son motif spécifique, son objet formel est un bien créé, et non une perfection divine; amour dès lors qui ne constitue pas plus l'objet de l'espérance que celui de la charité, mais peut être rattaché à l'exercice d'une vertu morale, de la justice, si l'on veut, comme amour ordonné de soi-même. Quant à l'espérance, elle est une vertu préparatoire à la charité, au même titre que la foi : par la foi notre intelligence reçoit de la première vérité les lumières qui aident sa faiblesse afin qu'elle puisse diriger notre tendance vers notre fin, la possession surnaturelle de Dieu, commencée ici-bas,

achevée au ciel dans la vision et l'amour béatifiques; de même par l'espérance notre volonté en face des obstacles, des difficultés que présente pour sa faiblesse l'obtention de cette fin surnaturelle montrée par la foi, s'appuie sur la toute puissance auxiliatrice de Dieu, qui guérira cette faiblesse comme la foi a guéri les obscurités et les impuissances de l'intelligence (3); et ainsi l'âme, dirigée par la foi, soutenue par l'espérance, pourra produire l'acte suprême qui l'unit à Dieu sa fin, l'acte de charité. De cet acte l'objet sera toujours Dieu lui-même, mais ce bien infini la volonté pourra le vouloir, suivant la belle formule de saint Bonaventure (4), soit à Dieu lui-même (ce sera l'amour de pure bienveillance, l'acte essentiel, premier, suprême, de la charité), soit à soi-même, soit au prochain (ce seront les actes secondaires de la charité, spécifiés eux aussi par le même Dieu infini auquel ils se terminent, mais par lesquels on désire secondairement la possession de ce bien aux créatures que Dieu a admises à entrer en union avec lui-même) (5).

(3) Voilà pourquoi foi et espérance sont essentiellement des vertus de la *voie*, de la vie présente; au ciel où il n'y aura plus ni obscurités, ni obstacles, où Dieu sera vu et possédé, seule la charité subsistera : si, au contraire, l'acte par lequel j'aime Dieu comme mon bien est un acte, non de charité, mais d'espérance, on voit moins bien comment tout exercice de cette vertu cessera nécessairement au ciel.

(4) III *Sent.* D. 27, a. 1, q. 2 (Quar. t. 3, p. 594) : « Summum bonum aliquando homo per caritatem optat *Deo*, aliquando *sibi*, aliquando *proximo*... Generaliter ergo in actu dilectionis ipsius caritatis unum est bonum optatum, licet multa sint quibus illud bonum optatur; et illud est obiectum principale ipsius habitus diligendi, quoniam ipsum propter se optatur a caritate, ita quod habet rationem obiecti principaliter moventis et finis quietantis. Et quia illud est unum solum sive comparetur ad se, sive comparetur ad eum qui habet caritatem, sive comparetur ad eius proximum, hinc est quod caritatis habitus habet esse unus. » — Et encore, *ibid.* D. 29, a. un. q. 2, ad 4 (p. 642) : « Per caritatem diligo summum bonum Deo et summum bonum mihi, ita quod volo quod Deus habeat summum bonum et sit summum bonum per essentiam, mihi vero per participationem; et multo magis opto sibi quam mihi... » — Et encore D. 27, q. 2, a. 2, etc.

(5) Voir cette synthèse des trois vertus dans saint Thomas. *Q. de Virtutibus*, a. 12; I-II. q. 62, a. 3. Cf. I-II, q. 65, a. 5, ad 1 : « Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur *ut beatitudinis obiectum* ad quod ordinamur per fidem et spem. »

De ces deux interprétations la première a été proposée de la façon la plus nette par Scot et ses disciples (6), par Suarez (7), par les Sorbonnistes Ysambert et Grandin (8); la seconde est celle de saint Bonaventure (9) et, semble-t-il, de saint Thomas. Si la pensée de ce dernier peut prêter à quelque discussion pour ce qui est des rapports de la charité et de l'amour de désir (10), elle ne laisse place à aucune argutie d'interprétation quand il s'agit de placer l'objet formel de l'espérance dans la toute-puissance auxiliatrice de Dieu : le parallèle esquissé plus haut entre la foi et l'espérance est magnifiquement développé par lui (11).

C'est précisément la netteté de ces affirmations du docteur Angélique sur l'objet de l'espérance, qui a poussé plu-

(6) Scot, *III Sent.* D. 26 et par exemple Mastrius, *III Sent.* Disp. VI, q. 17, a. 2.

(7) Suarez, *de Spe*, I, 3, n. 20-21.

(8) Ysambert, t. III, *de Spe*, D. II, a. 4; Grandin, *de Spe*, q. 2, a. 2.

(9) In *III Sent.* D. 26, a. 1, q. 2-3; et D. 27, a. 2, q. 2. Parmi les auteurs récents c'est chez le P. Schiffini, *De Virtutibus*, n. 219-224 et 285-291 que l'on trouvera cette opinion le plus fermement exposée. — Voir aussi Massoulié, *De l'amour de Dieu*, I, c. 5-6.

(10) Voir surtout II-II, q. 17, a. 8 et *Q. de Spe*, a. 3, et la discussion dans Schiffini, *loc. cit.* n. 228 : à ces textes on peut opposer ceux où le saint Docteur répète que Dieu en tant que fin dernière de l'homme est l'objet propre de la charité; par exemple, II-II, q. 26, a. 1, ad 1 : « *Caritas* tendit in ultimum finem *sub ratione finis ultimi;* quod non convenit alicui alii virtuti »; cf. q. 23, a. 7, et le texte cité à la page précédente, note 5.

(11) *Q. disput. de spe*, a. 1 : « Spes habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat et auxilium divinum a quo sperat : sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur... Unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam... Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima per quam sicut per quoddam medium assentit iis quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei, ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. » Voir aussi II-II, q. 17, a. 6; et encore la synthèse des trois vertus citée à la page précédente, note 5. Ce parallèle entre foi et espérance est largement commenté par Esparza, t. I, VI, *de Virt. theolog.*, q. 33, et les Salmanticenses, *de Spe*, I, 52.

sieurs théologiens, depuis le XVII[e] siècle, à chercher une voie de milieu, ou à réaliser une synthèse des deux opinions dont nous venons de constater l'opposition (12). Très attachés à la doctrine de saint Thomas, se rendant compte qu'en effet, dans la pensée du peuple chrétien, l'essentiel de l'acte d'espérance c'est bien cette confiance en Dieu (13), trouvant en même temps que le désir de posséder Dieu contient un élément intéressé, incompatible, leur semble-t-il, avec la pureté de la charité, ils ont, eux aussi, compris exclusivement cette vertu reine comme amour de pure bienveillance, et, pour trouver une place au désir de Dieu, acte théologique, ils le sentaient bien, ils ont assigné à l'espérance un objet complexe comprenant, diversement combinés, mais tous deux à titre d'objet spécifique essentiel, les deux éléments bonté *respective* de Dieu (Dieu comme *mon* bien suprême) et toute-puissance auxiliatrice.

On voit tout de suite où est le pivot réel de la controverse entre les deux groupes (je dis les deux, parce que pratiquement le troisième se rattache intimement au premier dont il cherche à compléter les vues pour les rapprocher de la conception d'espérance commune chez les fidèles) : entre les deux amours de pure bienveillance et de convoitise amicale y a-t-il opposition, divergence, ou bien au contraire nous entraînent-ils dans la même direction, l'un allant plus loin que l'autre, mais non dans un sens différent ? Plus simplement encore, le désir de posséder Dieu, de m'unir à lui, diminue-t-il en quoi que ce soit la pureté de l'amour que je lui porte ? ou bien au contraire ce désir de Dieu s'unit-il à l'amour de pure bienveillance, de la même manière que,

(12) Déjà RIPALDA, *de Virtutibus*, 1652, XXXIII, 60, 62, après lui PLATEL, les WIRCEBURGENSES ; plus récemment MAZZELLA, *de Virtutibus infusis*, n. 1099-1138 ; S. E. le Card. BILLOT, *de Virtutibus infusis*, th. 26 ; HARENT, dans DICT. THÉOL. CATH., *Espérance*, V, 641.

(13) La chose est rendue encore plus sensible si l'on considère quel est le péché directement opposé à l'espérance, le désespoir, qui n'implique nullement le manque de désir du ciel, mais manque de confiance ; tout comme la présomption n'est pas un désir exagéré, mais une confiance mal placée, ou une confiance abusant de la bonté divine.

selon l'aveu de tous, l'acte de charité envers le prochain vient s'unir à l'acte de charité envers Dieu ? Encore : la pureté nécessaire du motif de charité, exprimée par la formule traditionnelle « aimer Dieu pour lui-même », exclut-elle seulement le motif intéressé des dons de Dieu, distincts de lui, ou aussi toute pensée d'une possession de Dieu lui-même par celui qui l'aime ?

Cette opposition se sent au vif si l'on met en face l'une de l'autre, les deux formules de saint Thomas et de Scot. La première nous dit en un texte connu : « Si, par impossible, Dieu n'était pas *mon bien*, je ne pourrais pas aimer » (14). Et saint Bonaventure ajoute précisant encore : quand on dit que la charité n'agit pas en vue de la récompense « cela s'entend de la récompense *créée*, car pour ce qui est de la récompense *increée*, ce n'est pas vrai, vu que plus la charité est grande, plus elle désire être unie à Dieu et avoir Dieu » (15).

Scot au contraire posera le principe que le propre de la charité, ce qui la distingue de l'espérance, c'est « de tendre vers son objet pris en lui-même, *alors même que par impossible en serait enlevé ce qui en fait le bien de l'amant*. La vertu affective qui parfait notre volonté en tant que celle-ci a l'affection de justice, voilà ce que j'appelle charité ». Plus haut il a expliqué la distinction entre le double mouvement, la double affection qui meut la volonté : affection de justice et affection d'avantage propre, la première plus noble parce que la seconde ne peut vouloir sans ramener l'objet voulu à soi ; la première propre de la charité, la seconde caractéristique de l'espérance (16).

(14) II-II, q. 16, a. 13, ad 3 : « Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. » — I, q. 60, a. 5, ad 2 : « Non esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. »

(15) *III Sent.*, D. 26, a. 1, q. 1, ad 5 (Quaracchi, III, p. 557) : « Illud intelligitur de praemio creato, de praemio autem increato non habet veritatem, quia maxima caritas maxime desiderat uniri Deo et habere Deum. » — De même, *III Sent.* D. 27, a. 2, q. 2, p. 607 : « Nullum est inconveniens dicere quod motus caritatis possit esse mercenarius, si dicatur mercenarius ex intuitu mercedis *aeternae et increatae*. »

(16) La charité se distingue de l'espérance « quia actus eius non est concupiscere bonum amanti, in quantum est commodum amantis; sed

La formule de saint Bonaventure, plus nette encore que celle de saint Thomas, était éminemment traditionnelle. Saint Augustin sans doute nous enseigne que « ce qu'on n'aime pas pour lui-même, on ne l'aime pas véritablement », que ce qui élève l'homme c'est de « s'oublier lui-même par amour pour le Dieu immuable, de se négliger soi-même et se mépriser en face de lui » (17). Mais quand il s'agit de préciser ce qu'est cette gratuité de la charité, d'expliquer comment le vrai pasteur, à la différence du mercenaire, paît gratuitement ses brebis et cependant demande sa récompense, il pose le principe : « A celui qu'on aime gratuitement on ne saurait demander aucune récompense, si ce n'est celui-là même qu'on aime (18) ». Ce que Hugues de Saint-Victor traduira ainsi, en exagérant d'une façon simpliste : « Qu'est-ce qu'aimer sinon désirer avoir celui qu'on aime ; non pas autre chose que lui, mais lui-même, et c'est en cela qu'est la gratuité de l'amour (19) ».

tendere in obiectum secundum se, *etiamsi par impossible circumscriberetur ab eo commoditas eius ad amantem*. Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem in quantum habet affectionem iustitiae voco caritatem ». *III Sent.* D. 27 n. 2. — « ... In voluntate sunt duae affectiones, scilicet *iustitiæ* et *commodi :* nobilior autem est affectio iustitiae... secundum autem affectionem commodi non potest velle nisi in ordine ad se... Dico igitur quod caritas perficit voluntatem in quantum est affectiva affectione iustitiae ; et spes perficit eam in quantum est affectiva affectione commodi. » *III Sent.*, D. 26, n. 17-18. — Cette *affectio iustitiae* « secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non ordine ad se », que Scot oppose souvent, à la suite de saint Anselme (*De Casu diaboli*, 14, PL. 158, 346), à l'*affectio commodi* (voir *II Sent.* D. 6, q. 2, n. 9 ; *III Sent.* D. 18, n. 5...), est, en somme, la volonté du bien en lui-même, de ce qui est bon en soi et convenable, indépendamment de toute relation à celui qui aime : nous sommes là très loin des conceptions de saint Thomas sur le bien et l'amour.

(17) « Quod non propter se amatur, non amatur... » *Soliloq.* I, 22, PL. 32, 881 ; « melior est [homo] cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum in comparatione illius contemnit... » *de Libero arbitrio*, III, 76, PL. 32, 1308.

(18) « ... Nullo modo merces quaereretur ab eo qui gratis amatur, nisi merces esset ipse qui amatur. » *Sermo* 340, PL. 38, 1483-84.

(19) *De Sacramentis*, II, p. 13, c. 9, PL. 176, 534 : « Quid est enim diligere nisi velle habere ? Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. » Cf. *ibid.* c. 3, col. 527. — Voir sur ce texte, ROUSSELOT, *loc. cit.*, pp. 45-49.

Pourquoi en est-on venu à hésiter, à refuser le nom de charité au désir de posséder Dieu, bien suprême de l'âme ? C'est, je crois, parce que l'on a voulu introduire, dans la conception que l'on se faisait de l'amitié entre Dieu et l'homme, les éléments que décelait une analyse de l'amitié entre hommes, sans tenir un compte suffisant des autres éléments résultant de la relation de créature à Créateur, d'être fini à sa fin dernière infinie. Si peut-être certains défenseurs de la théorie physique de l'amour ont trop négligé, comme le leur reproche le P. Descoqs, l'aspect psychologique et moral du problème de l'amour, il me paraît bien certain que la théorie extatique en ce qu'elle a d'exclusif, comme chez Scot, vis-à-vis du désir de Dieu, est née au contraire de ce qu'on a trop négligé l'aspect métaphysique et ontologique du problème pour s'en tenir trop aux analyses de l'amour humain; analyses dont nous sommes bien obligés de partir, puisque c'est cet amour-là que nous connaissons immédiatement, mais que nous ne pouvons appliquer à nos relations avec l'ami divin sans les transposer suivant les indications de la métaphysique.

Il est certain, en effet, que, dans le plan de l'amour humain, les deux mouvements : amour de bienveillance, amour de convoitise, même entendue de cette convoitise amicale qui se termine à la personne de l'ami et non à ses dons, ne peuvent jamais être purement et simplement dans le prolongement l'un de l'autre et divergeront toujours en quelque point; et par conséquent se donner pleinement à l'un des deux ne sera possible qu'en sacrifiant quelque chose de l'autre.

L'ami humain, si pure, si haute, si surnaturelle que soit l'amitié que je lui porte, n'est pas ma fin dernière : il y aura toujours des cas, au moins possibles, dans lesquels ce désir d'union avec lui devra être sacrifié à l'amour que j'ai pour mon propre bien surnaturel, ne fut-ce que le cas où l'ami se damne et où je dois renoncer à l'union avec lui dans le ciel : tandis que jamais l'amour surnaturel que je dois me porter à moi-même, le désir de posséder Dieu, ne sera en

divergence quelconque avec l'amour de pure bienveillance, le désir le plus pur de la gloire de Dieu (20).

En outre, il y a dans l'amour humain, un élément de réciprocité, d'égalité dans le désintéressement, que nous ne pouvons chercher à retrouver dans la charité de l'homme envers Dieu, comme le voulait Abélard par exemple (21) : Dieu infini nous crée et nous sauve sans avoir à attendre de nous aucune augmentation réelle de bonheur et de gloire; nous ne pouvons pas l'aimer sans que pour nous cet amour même soit la source de la béatitude, sans que toute augmen-

(20) Mais l'âme qui se damne ? La justice et la gloire de Dieu demandent que l'âme mourant en état de péché soit éternellement privée de sa possession... oui : mais précisément l'âme n'est damnée que parce qu'il lui devient impossible de faire un acte d'amour : si, à ce moment, elle pouvait faire cet acte d'accepter sa condamnation par amour de bienveillance pour Dieu, elle rentrerait aussitôt en grâce et cesserait d'être damnée. Quant aux suppositions qu'on trouve sous la plume et sur les lèvres de saints : « Si je dois être damné, je veux du moins ici-bas aimer Dieu de toutes mes forces... » et formules semblables, elles ne sont pas, en réalité, une acceptation, même hypothétique, de la damnation, mais une sorte d'argument *dato non concesso*, pour écarter une discussion inopportune avec la tentation de désespoir; ou encore ce sont de ces « folies d'amour », de ces expressions hyperboliques, par lesquelles ces âmes, sans se préoccuper de rigueur théologique, veulent seulement marquer l'excès de leur amour. Ainsi, Angèle de Foligno, *Mémorial*, c. 6, éd. Doncœur, 1926, p. 61 : « Et ex tunc remaneo ita contenta et secura, quod si certissime scirem me esse damnandam nulla ratione possem dolere. Et non minus laborarem et studerem orare et honorare illum. » Ou encore sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une âme*, c. 5, pensant avec douleur « qu'il ne monterait jamais des abîmes de l'enfer un seul acte d'amour. Alors je m'écriai que, de bon cœur, je consentirais à me voir plongée dans ce lieu de tourments et de blasphèmes, pour qu'il y fût aimé éternellement ». Mais aussitôt la sainte ajoute avec son ferme bon sens : « Cela ne pourrait le glorifier puisqu'il ne désire que notre bonheur : mais *quand on aime, on éprouve le besoin de dire mille folies*. Si je parlais ainsi, ce n'était pas que le ciel n'excitât mon envie; mais alors, mon ciel à moi n'était autre que l'*amour*, et je sentais dans mon cœur que rien ne pourrait me détacher de l'objet divin qui m'avait ravie. »

(21) *Comment. in Rom.* III, c. 7, PL. 178, 891 : « Tam sincera dilectio Christi... ut in omnibus quae pro nobis egerit... nullum commodum vel *temporale*, vel *aeternum*, sed *nostrum*, quaereret » et nous, nous devons l'aimer de la même manière, sans quoi notre amour devient « mercenarius, licet in spiritualibus ».

tation d'amour n'ait pour effet une augmentation de béatitude. Assurément, je puis dans mon acte d'amour ne pas considérer ce point de vue, fixer uniquement mon intention sur le bien de Dieu lui-même, vouloir, comme dit saint Bonaventure, Dieu à Dieu lui-même; c'est l'aspect psychologique et intentionnel du problème de l'amour, et il est juste, réel: mais il ne supprime en rien l'aspect ontologique du même problème et la distance infinie, qui, de ce chef, séparera toujours la charité de tout amour entre hommes quel qu'il soit.

En réalité l'aspect ontologique domine l'aspect psychologique: c'est parce que, ici bas, notre faiblesse ne nous permet pas de réunir en un seul élan la triple tendance de la charité, son triple mouvement qui nous fait vouloir Dieu, à Dieu lui-même d'abord et comme acte premier, au prochain et à nous-mêmes ensuite, comme acte secondaire, mais essentiel lui aussi, c'est, dis-je, parce que nous ne pouvons unir ces trois actes en un seul, chacun à sa place, que nous les formons dans notre vie spirituelle successivement, portant notre intention actuelle tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces objets. Et c'est parce que Dieu est l'être infini dont nous ne sommes que les créatures, que l'amour de pure bienveillance est l'acte le plus haut, l'acte premier et principal de la charité, mais sans exclure pour autant du domaine de cette vertu les actes secondaires nous faisant vouloir la possession de Dieu aux créatures qui y sont appelées par son amour.

Dans la béatitude du ciel, ces trois mouvements n'en feront plus qu'un, l'acte de charité complet qui demeurera *in aeternum*. Et même dès ici-bas les âmes saintes, dominées pleinement par l'action du Saint-Esprit, en arrivent à se rapprocher de cet état bienheureux: chez elles, la volonté, soutenue par une grâce plus puissante, en vient à synthétiser ce triple mouvement en un élan habituel d'amour de Dieu, dans lequel resplendit par dessus tout la pure bienveillance, qui est souvent seule aperçue parce qu'elle domine tout, mais en qui se prolongent aussi le désir de Dieu

et l'amour du prochain, agissants, bien qu'à peine visibles, comme la créature au sein de son créateur.

C'est pour n'avoir pas assez considéré ce double aspect ontologique et psychologique de la charité que certains tenants de la conception extatique ou de la conception physique de l'amour en sont venus à des vues manifestement erronées.

C'est une assimilation exagérée de la psychologie de la charité à celle de l'amour humain qui a conduit les quiétistes, et avant eux Abélard, à une vraie surenchère de désintéressement et à des raffinements chimériques de pureté comme ceux de Fénelon (22). C'est au contraire pour avoir négligé l'aspect psychologique de la question que Bolgeni, et avant lui dans une certaine mesure Bossuet, en sont venus à nier la possibilité non seulement d'un état, mais d'un acte d'amour de pure bienveillance (23).

C'est au contraire parce qu'ils se sont fermement tenus en pratique à cet aspect complexe de la charité que les grands docteurs de l'amour, saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, ont pu être invoqués tour à tour comme patrons par les défenseurs des deux systèmes rappelés plus haut sur l'espérance et la charité. A les bien comprendre cependant il me paraît certain que, s'ils

(22) C'est encore par une assimilation exorbitante de l'amitié divine à l'amitié humaine que Gonnet (*Clypeus*, t. I, tract V, de Praedestinatione, Digr. 1, a. 2, n. 36) apportait en faveur du petit nombre des élus un argument comme celui-ci : « Praedestinati sunt amici Dei et praedestinatio est specialis ac singularissima Dei amicitia : at una ex conditionibus ad amicitiam requisitis est quod sit circa paucos, ut docet Aristoteles, libr. 8 Ethic. et ibi D. Thomas, lect. 6; ergo praedestinati comparative ad reprobos pauci sunt. »

(23) Bossuet, *Schola in tuto*, n. 5 (Lebel, t. XXIX; p. 216) déclare que « Deum ut benevolum et beneficum, haud minus esse verum ac *necessarium*, licet secundarium, motivum eiusdem caritatis... » — Bolgeni, lui, excluait sans ambages tout amour de bienveillance; il écrit (*Della carità*, 1788, n. 77) : « Quell' amore di benevolenza verso Dio, che s'insegna da molti teologi come il solo vero amore appartenente alla carità teologica, è un amore impossibile e chimerico ad aversi dall' uomo »; cf. n. 80 : « Le cose dette fin'ora escludono onninamente quest'amore (de bienveillance) e stabiliscono con ogni certezza per vera carità teologica il *solo* amore di concupiscenza. »

n'ont pas discuté et tranché la question dans les termes précis où elle se pose aux théologiens d'aujourd'hui, c'est bien dans le sens de la seconde de ces deux interprétations que va leur pensée, pour eux désir de Dieu et charité ne font qu'un : pour saint Bonaventure au moins la chose est incontestable.

II. — Deux tendances spirituelles.

Reste cependant que, si une doctrine complète de la charité doit tenir compte des deux points de vue ontologique et psychologique, il est possible, légitime, bienfaisant même, que *dans la pratique* de la vie spirituelle, ce soit, suivant les auteurs et les écoles, tantôt l'un, tantôt l'autre qui domine : le P. Rousselot le faisait déjà remarquer pour saint Bernard, qui lui paraissait dans ses écrits spéculatifs se rattacher plutôt à la conception *physique* de l'amour, et dans ses sermons donner davantage au point de vue *extatique*. Au contraire, un Bérulle, par exemple, sans négliger le point de vue extatique et psychologique, mettra au premier rang, même dans la pratique, le point de vue physique, ontologique.

Tout en constatant dans la spiritualité catholique cette double tendance (je dirai presque en la *sentant*) on hésite à écrire des noms dans chacune des deux colonnes : c'est qu'en effet, une réalité aussi riche que la vie spirituelle de ces grandes âmes, est trop nuancée et trop complexe pour pouvoir être ainsi schématisée et classée brutalement, lourdement. Dieu nous garde, comme on l'a peut-être trop fait, par exemple à propos des spiritualités théocentriques et anthropocentriques, d'aller établir des oppositions qui laisseraient croire à des lacunes regrettables, à des infériorités incurables. Non, entre grands spirituels et grandes écoles de vie intérieure, les nuances, les formes, dont les différences sont indéniables, viennent, non de ce que les uns ont *négligé* tel point de vue, tel élément, les autres tel autre, mais bien de ce que les uns ont

mis davantage en lumière un aspect, une source de vie spirituelle, les autres ont insisté plutôt sur un autre; ce qui est fort différent.

Sous le bénéfice de ces remarques, il sera cependant utile de constater comment, au double aspect du problème de l'amour et de la charité, à la prédominance de l'une des deux tendances aboutissant sur le terrain spéculatif à la conception physique ou extatique, répondent dans la spiritualité catholique deux courants profonds, deux types généraux de vie intérieure .

S'attache-t-on de préférence au point de vue ontologique, à la conception physique de nos relations avec Dieu, naturellement le centre de toute la vie spirituelle deviendra la pensée de l'*union* avec lui par l'intelligence et la volonté, union qui commence à se réaliser ici-bas, qui devient toujours plus parfaite à mesure que l'âme avance, qui se consommera pleinement dans la vision du ciel (1). De là un sentiment très vif de la continuité entre la vie spirituelle de cette terre et celle de la patrie, entre le temps d'épreuve qui apparaîtra surtout comme une préparation, un acheminement, et la béatitude qui couronnera, achèvera les commencements de la terre. De là aussi la place faite à l'union contemplative autour de laquelle tout rayonne parce qu'elle est précisément ce commencement, cet acheminement, cette première ébauche de ce que sera l'union du ciel. Le sommet de l'amour et de la sainteté ici-bas sera avant tout le sommet de cette union, les grâces les plus élevées de l'union transformante et du mariage spirituel. Tout le reste gravitera autour de ce centre, pénitence, détachement, mortification des passions, seront d'abord et essentiellement des préparations à ces actes de plus en plus hauts de l'amour unitif; zèle, œuvres de miséricorde n'en seront que les suites, les conséquences, l'écoulement d'un trop plein d'amour ; l'ab-

(1) On trouvera un magnifique exemple de cette orientation de la vie spirituelle chez le card. Mercier, dans la belle description de sa vie intérieure faite par le P. Charles, *Revue Néoscolastique*, 1926, pp. 236-249.

négation et l'humilité, ces éléments essentiels de toute vraie sainteté, seront surtout l'anéantissement de la créature en face de l'infini, ce sentiment de la partie minime, infime, qui se sacrifie, s'oublie pour le tout, suivant la comparaison chère à saint Thomas, sentiment qui naîtra spontanément du fait que notre amour se moulera pleinement sur l'ordre des êtres, mettant infiniment haut l'amour du bien infini, infiniment bas celui de la petite créature (2). Dans l'Évangile, les formules d'amour préférées seront celles du Christ demandant : « Qu'ils soient un comme vous, Père, et moi ne sommes qu'un ; moi en eux et vous en moi, pour qu'ils soient consommés en unité » (*Ioan.* 17, 22-23).

D'autres âmes, au contraire, s'arrêteront davantage à l'autre parole du Maître, dans le même discours après la Cène (*Ioan.* 15, 13) : *Maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* : pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Tandis que pour les premiers le mystère de prédilection sera l'Incarnation, l'union de la nature humaine à la nature divine dans la personne du Verbe, Dieu s'abaissant par amour jusqu'à sa créature pour se l'unir, modèle de nos anéantissements

(2) Voir dans ROUSSELOT, p. 23 et ss., une étude sur cette théorie du tout et de la partie chez Aristote et chez saint Thomas : il fait remarquer que, complétée et précisée par saint Thomas, elle devient une partie essentielle de sa doctrine de l'amour de Dieu. Elle ne paraît pas encore, note-t-il, dans *II Sent.* D. 3, q. 4 ; au contraire, dans *III Sent.*, D. 29, q. 1, a. 3, elle paraît comme *plus probable*. Dès lors, on la retrouve I, q. 60, a. 5 ; I-II, q. 109, a. 3 ; *Quodlib.* I, a. 8 ; II-II. q. 26, a. 3 : « Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium... Apparet etiam hoc in politicis virtutibus secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum qui est bonum commune omnium quam seipsum ; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt. » — Voir aussi, l'article du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*, dans ANGELICUM, 1929, pp. 83-124 où est fort bien montrée la place de cette doctrine dans saint Thomas et comment elle est le pivot de sa solution au problème de l'amour pur.

intérieurs devant lui notre Créateur, pour ceux-ci leurs yeux se reporteront sans cesse vers le Calvaire, vers le Dieu fait homme se sacrifiant, s'abreuvant de douleurs, d'opprobres, embrassant toute souffrance et toute humiliation humaines, pour toucher les cœurs de ses frères les hommes. Le sommet de la sainteté ce sera « souffrir de grandes choses pour le Christ », en union avec lui; la dernière cime ce sera le martyre, vie pour vie, sacrifiée au Christ, l'union, l'assimilation, la conformité la plus complète à son holocauste. Abnégation, souffrance ne seront plus tant envisagées comme purifications acheminant l'âme à l'union, que comme témoignages d'amour prodigués à qui nous a le premier aimés coûteusement et douloureusement : la pauvreté, les opprobres avec le Christ pauvre et humilié, dira saint Ignace.

Pour les premiers, dans l'amour de Dieu, paraîtra surtout la réalité ontologique, l'amour de la créature tendant vers son Créateur qui est son bien suprême, sa fin et son but; pour les seconds ce seront les analogies humaines qui prendront plus de relief, ce sera l'amour mutuel de personne à personne, l'amour pour le Dieu qui, nous voulant ses amis, nous a fait en un sens ses égaux et ses frères : le don de soi à celui qui s'est donné pour nous. De là la place occupée dans la vie spirituelle de ces âmes par la sainte humanité du Christ. Pour tous assurément elle est la voie qui les mène à Dieu : mais tandis que dans le Verbe incarné c'est à la divinité qu'iront immédiatement les uns, les autres s'arrêtent davantage à l'homme Jésus, à ses exemples, à ses marques d'amour. De là aussi la forme à la fois plus souffrante et plus active de leur charité : comme Jésus s'est donné pour ses frères, ainsi devons-nous nous donner, jusqu'à la mort s'il le faut, pour nos frères, pour achever l'œuvre commencée par le chef de notre humanité. De là encore chez les mêmes âmes un sentiment plus vif de l'opposition entre la *voie,* la vie présente, et le *terme,* la patrie céleste : ici la vallée de larmes, les semailles dans la souffrance, là haut la joie, et les délices de l'union éternelle. Dans la vie présente, c'est l'aspect d'épreuve méritoire qui l'emporte sur celui d'acheminement.

D'un côté, en somme, le mouvement de la charité se condense dans la formule « avec Dieu », être avec Dieu, s'unir à lui, vivre de lui; et de l'autre « pour Dieu », se donner, s'oublier, se sacrifier pour lui.

Si l'on osait articuler quelques noms pour fixer les idées et s'il était permis de s'attacher à ce qui paraît dominer dans leurs enseignements spirituels, on mettrait d'un côté saint Augustin, saint Grégoire, saint Thomas et les grands mystiques dominicains, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix avec leurs disciples, notre école française du XVII[e] siècle avec Bérulle, Olier, Eudes; de l'autre, saint Bernard, saint François d'Assise et le courant franciscain, saint Ignace relié à ce courant par l'*Imitation de J. C.*, saint François de Sales aussi, semble-t-il, et sûrement sainte Marguerite-Marie.

Mais aussitôt se présentent à l'esprit les traits innombrables qui devraient faire renverser le classement : saint Bonaventure nous a donné plus haut la formule la plus nette de la conception « physique » de la charité, et il n'est pas moins net à nous enseigner que le suprême degré de la charité c'est « pati difficilia pro Christo » (3). Et qui donc a parlé de la Passion du Christ en termes plus brûlants que Suso dans son livre de la *Sagesse éternelle* ? Quant à saint Ignace, qui met si fort en relief l'abnégation de l'amour, dans ses *Trois degrés d'humilité* en particulier, ne lui a-t-on pas discrètement reproché d'enseigner dans son *Fondement* une spiritualité trop anthropocentrique, de nous proposer un amour de Dieu trop imprégné de désir, donc pas assez extatique et trop physique ? Tant il est vrai encore une fois que ces deux tendances se croisent et s'enchevêtrent, parfois dans la

(3) S. Bonaventura, *Apologia pauperum*, c. 3 (Quaracchi, VIII, p. 244) distingue ainsi les trois degrés de la perfection propre à cette terre : « declinantur mala, efficiuntur bona, perferuntur adversa »; et le troisième degré consiste non seulement à supporter les adversités qu'on ne peut éviter, mais aussi « ut ex fervore divini amoris magno desiderio illa praeoptet et cum gaudio magno sustineat... Hic namque est consummatio perfectionis et caritatis ». Cf. c. 4, n. 2 (p. 252) : la perfection de la charité et dans le désir du martyre lequel unit à Dieu, conforme au Christ, et est « diffusionis permaximae ».

même âme : du magnifique *Livre* d'Angèle de Foligno, de ces notations toutes vives que nous a restituées le P. Doncœur, on pourrait extraire deux séries parallèles pour illustrer les deux termes de la comparaison esquissée plus haut. Et pourtant, si l'on y réfléchit, ces deux tendances existent réellement, bonnes toutes deux, voulues de Dieu toutes deux, sanctifiantes toutes deux, à condition que chacune évite les écueils qui lui sont propres.

La première a l'avantage considérable de se modeler de plus près sur l'ordre objectif des réalités surnaturelles, de donner à la vie surnaturelle une base doctrinale très forte et très pleine, de replacer l'âme sans cesse dans le cadre total du monde surnaturel, de ne pas la laisser rétrécir son horizon. Par suite elle imprimera à toute cette vie un caractère de plénitude large, sereine, pacifiante, une hauteur qui la défendra des étroitesses et des excentricités.

Pour elle l'écueil principal sera, si je ne me trompe, de perdre trop facilement de vue la différence entre les conditions de la vie spirituelle ici-bas, et celles de la patrie : différence qu'il ne faut pas exagérer, qui ne supprime pas la continuité et l'unité foncière de notre vie de grâce, mais qu'il n'est pas sans péril de trop laisser s'atténuer à nos yeux. De là naîtrait le danger d'oublier trop la corruption de notre nature, de perdre le sens profond du mystère de la Croix, de cette folie de la Croix qui doit animer notre vie comme celle du Christ, de trop donner à l'amour fruitif et pas assez à l'amour effectif, au *service* de Dieu dans les âmes. Danger aussi de céder à cette illusion qui guette toutes les spiritualités à tendance fortement doctrinale : l'oubli de la distance qui sépare pour nous ici-bas voir et faire, l'oubli de l'illogisme foncier de notre pauvre volonté blessée. Aussi peut-on dire qu'en un sens cette tendance sera surtout une tendance d'âmes adultes, pour qui ces dangers seront fort atténués, alors qu'ils seraient très redoutables si on n'y prenait garde pour des âmes encore débutantes ou alourdies de défauts mal corrigés.

Par ce qu'elle a de plus humain, de plus tangible, concret, pratique, la deuxième tendance garantira plus facilement contre les illusions, courra moins risque d'être mal comprise, sera plus accessible à toutes les âmes, tout en les menant aussi haut. Elle met en pleine lumière la Croix, elle anime directement au sacrifice et au don de soi, à la dévotion personnelle, intime avec le Christ, sera plus immédiatement et plus impérieusement génératrice de zèle et de dévouement.

Pourvu que, elle aussi, se garde d'exagérer dans son sens : le danger pour elle, nous l'avons vu, serait de trop assimiler l'amitié entre l'homme et Dieu à une amitié humaine, de trop oublier les relations fondamentales de créature à Créateur, relations qu'aucune condescendance divine ne supprime. Danger aussi pour elle, parce qu'elle est moins théorique et serre de moins près l'ordre des vérités spéculatives, de substituer des mouvements de cœur aux principes doctrinaux, de placer la perfection dans la difficulté vaincue plus que dans la tendance totale à la fin de cette vie...

Mais, dira-t-on, cette deuxième tendance n'a-t-elle pas une infériorité grave, indéniable, celle de refléter une position doctrinale moins exacte ? ou tout au moins de s'inspirer d'un point de vue plus moral et psychologique, inférieur, secondaire par rapport au point de vue ontologique, supérieur et essentiel, que la première tendance maintient à sa place ?

Sans doute, je l'ai déjà indiqué plus haut, des deux conceptions opposées sur les rapports entre la charité et l'espérance, c'est celle de saint Bonaventure, faisant entrer le désir de Dieu dans la charité, qui me paraît la plus vraie, la plus pleinement, la plus rigoureusement conforme à nos rapports réels avec Dieu, tels que nous les fait connaître la tradition (4); et par conséquent la conception *extatique* de

(4) Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une démonstration en règle de cette thèse. On trouvera cette démonstration, par exemple dans le *de Virtutibus* du P. SCHIFFINI, n. 222-228; 287-291. — Une simple remarque. Faire entrer l'amour de convoitise pour Dieu dans la charité, c'est, dit-on, faire de la charité une condition préalable de l'espérance : celle-ci, en effet, suppose le désir de Dieu comme condition préalable, si elle ne s'identifie pas avec lui. Il n'en est rien : le désir supposé, en effet, par

l'amour, si elle est prise exclusivement, me paraît inexacte dans la mesure même où elle rejette les principes de la conception *physique*.

Mais la question posée de la valeur des deux tendances spirituelles esquissées plus haut n'est nullement tranchée par là. Autre chose est la vérité de la thèse théologique à laquelle on aboutit en se livrant exclusivement sur le terrain doctrinal à une tendance de l'âme, légitime et bonne, mais qu'on ne contrôle plus sans cesse par le souvenir constant des principes métaphysiques, — et autre chose la valeur de sanctification de la même tendance employée comme ressort principal de la vie spirituelle, utilisée donc non plus comme guide de la spéculation, mais comme soutien de nos efforts vers Dieu, contrôlée donc et éclairée pour éviter tout excès, par cette spéculation elle-même.

Si, en effet, à l'aspect psychologique du problème de l'amour correspond, quand on lui donne le pas sur l'aspect ontologique, cette conception extatique de l'amour, laquelle à son tour devenue prépondérante et exclusive aboutit en théologie à une conception de l'espérance et de la charité qui ne semble pas exacte, cet aspect psychologique n'en reste pas moins un point de vue vrai et réel, encore que spéculativement subordonné. Et, dès lors, on peut légitimement se demander ce qui est pratiquement le plus utile aux âmes pour leur sanctification, de s'inspirer du point de vue plus total, plus haut, plus profond, de la métaphysique, ou

l'espérance peut être simplement l'amour de convoitise intéressée qui se porte sur les *dons* de Dieu, tels que le bonheur du ciel, acte, je l'ai rappelé, plus haut, qui n'est pas *théologique*. Ou peut-être, plus exactement encore, dira-t-on que le désir supposé par l'espérance peut se porter sur Dieu lui-même sans être pour cela charité, parce que ce désir tel que le présuppose l'espérance n'est pas nécessairement un désir *efficace*, par-dessus toute chose; au contraire, chez le pécheur qui espère, il peut y avoir un sincère désir de Dieu lui-même, mais désir qui ne parvient pas encore à dominer l'attache au péché contraire à Dieu, qui n'est donc pas encore la charité, mais qui suffit pour que ce même pécheur puisse faire un acte d'espérance, de confiance en le secours de Dieu, qui l'aidera à vaincre les obstacles pour arriver à posséder Dieu, et en première ligne à triompher de cette attache au péché.

de s'attacher au point de vue plus humain, moins complet encore que vrai, mais aussi plus accessible à elles, plus à leur portée.

Il ne faut pas l'oublier, en effet, autre chose est le progrès en science, même théologique, autre chose le progrès dans la sainteté et le service de Dieu. La pleine possession de la vérité sera l'apanage de la patrie : ici-bas, le primat n'est pas à la connaissance, il est à l'amour. Et voilà pourquoi, si Dieu nous assure, par l'assistance donnée au magistère infaillible de l'Eglise, la possession sûre des vérités nécessaires au salut et à la sanctification des âmes, il semble moins jaloux de nous assurer toujours les moyens de progresser au maximum dans la connaissance de ces vérités, même révélées : et nous le constatons nous-mêmes, quelle que soit la très réelle utilité de cette connaissance plus entière, plus profonde, pour le progrès des âmes, il n'y a pas entre degré de sainteté ou de perfection, et degré de connaissance intime du vrai révélé, ce parallélisme qu'y mettaient les Alexandrins du III[e] siècle. Par conséquent, il peut fort bien arriver qu'une tendance, un point de vue exact et juste sans doute, mais moins profond, moins fécond spéculativement, aide davantage certaines âmes à progresser dans l'amour, dans cette charité « secundum quam, dit saint Thomas, specialiter attendenda est perfectio vitae christianae ».

En réalité, ni l'une ni l'autre de ces deux tendances ne doit être mise au-dessus de la tendance contraire : toutes deux sont bonnes, et répondent, dans leur différence même, aux conditions nécessaires de notre pèlerinage ici-bas vers le ciel. Il en est, en effet, de l'amour comme de la connaissance, dès que les créatures finies que nous sommes, entrent en rapport avec leur Créateur infini. Notre connaissance se hausse vers Dieu en se servant des conceptions des choses créées qu'elle lui applique analogiquement ; et dans le développement pratique de cette connaissance analogique, notre âme sera partagée par le double souci d'appliquer à Dieu des notions vraies, réelles, pleines, et en même temps

de les corriger sans cesse par des négations et des sublimations pour qu'elles puissent vraiment lui convenir : ne pas vider ces concepts humains de tout leur contenu, ne pas les appliquer à Dieu dans leur petitesse et leur grossièreté, infiniment éloignée de sa perfection infinie, voilà la double alternative qui fait notre tourment dès que nous voulons scruter la nature de Dieu et ses rapports avec la créature.

De même pour l'amour : tant que Dieu ne nous apparaît ainsi qu'à travers les voiles de la raison et de la foi, nous lui donnons le mouvement humain de notre cœur vers lui, nous lui donnons cet amour que nous avons appris entre hommes, que la charité infuse élève, agrandit, mais ne change pas encore radicalement. Dès lors, nous mettons dans cet amour les traits de notre amour humain : cette espèce d'égalité et de réciprocité entre ami et aimé, ce besoin de renoncer à nos propres avantages quels qu'ils soient, cette impression d'amour diminué et fané dès que nous pensons seulement aux avantages que nous trouvons à la présence de l'ami, car nous sentons en nous que cette pensée nous fera inévitablement tout ramener à nous, subordonner l'ami à nous-mêmes... Et en même temps, à la réflexion et à la méditation de nos rapports de créature à Créateur, nous voyons que cet amour humain ne peut leur être appliqué, qu'il est trop étroit, d'un autre ordre ; qu'avec Dieu tout s'unifie dans une tendance unique : les vérités de la métaphysique de l'amour divin nous élèvent au-dessus d'une forme trop humaine ; mais vite notre pauvre cœur est troublé, il nous semble que ce n'est plus le véritable amour, qu'ainsi nous donnons moins à Dieu qu'aux hommes, habitués que nous sommes aux conditions plus accessibles pour nous de notre amour pour eux.

Voilà, je crois, la raison profonde de ces deux tendances de la vie spirituelle, et pourquoi toutes deux sont bonnes et nécessaires. Conception physique de la charité (pour continuer à nous servir des termes du P. Rousselot) plus scientifique et plus philosophique au fond, comme les con-

cepts de la théodicée sont en un sens plus rigoureusement exacts que les concepts vulgaires des attributs divins, et à ce titre indispensable pour empêcher les déformations trop humaines des conceptions plus communes; à ce titre encore souverainement bienfaisante pour les âmes que leur formation, ou les lumières intérieures de la grâce, aident à vivre intensément de cette vérité plus entière; mais à ce titre aussi, moins accessible, je l'ai déjà noté, et plus exposée à être mal comprise ou transformée en une abstraction vide et sans vie. Conception extatique au contraire, plus voisine de nos habitudes humaines, et, par là, nous prenant le cœur plus immédiatement, nous menant sans hésitation à ce qui est l'exercice essentiel de notre amour de pauvres pèlerins de la terre, ne nous permettant pas d'hésiter en face des voies crucifiantes où nous conduit la Providence : à ce titre, conception plus accessible à toutes les âmes, plus capable de les lancer toutes dans la vraie voie de l'amour. Tandis que la première clairement perçue soutiendra certaines âmes dans les ascensions les plus hautes, et en même temps, confusément entrevue ou sentie, donnera sa ferme assiette à toute vie spirituelle solide, la seconde sera une grande génératrice de dévouement au service de Dieu et de sacrifice pour sa gloire, élevant elle aussi les âmes, même les plus simples, jusqu'aux plus hauts sommets de la charité; plus exposée sans doute à voir se mêler à cette générosité des façons un peu humaines, mais par son infirmité même restant plus près de ces âmes, plus vivante et plus prenante pour elles.

Si nous parcourons par la pensée la longue et magnifique histoire des saints, nous voyons, à n'en pas douter, que ces deux tendances spirituelles ont été tour à tour inspirées aux âmes par l'Esprit de Dieu lui-même, par ce même Esprit qui, dès le début et aujourd'hui encore, fait éclater dans toute la doctrine et toute la vie de l'Eglise cette union déconcertante de hauteur dont les plus grands se sentent toujours dépassés, et de simplicité, d'accessibilité, d' « hu-

manité » qui les mettent à la portée des plus simples. C'est que le Christ n'est pas venu fonder une aristocratie de penseurs à la grecque, réalisant dès ici-bas un idéal de perfection humaine et terrestre, mais il est venu nous recueillir tous, penseurs ou hommes d'action, grands et petits, pour nous entraîner tous à sa suite, au-delà des courtes perfections de la vie présente, vers la lumière et l'amour pleins de la maison du Père (5). C'est ce sentiment du terme unique et splendide où elles vont se rejoindre après avoir paré de leur variété le vêtement de combat de l'Eglise ici-bas, qui doit nous faire également aimer ces formes et tendances de vie spirituelle, également nées, dans leur diversité, de l'action du même Esprit envoyé aux âmes par le même Seigneur Jésus en l'unité du même Père.

C'est aussi cette même pensée du terme vers lequel nous marchons, qui nous fera sentir l'harmonie profonde des deux formules de charité que nous allons comparer maintenant : « Goûter Dieu » et « servir Dieu ».

III. — Charité, gout de Dieu, service de Dieu.

« Goûter Dieu », ce n'est pas seulement un contemplatif comme saint Jean de la Croix qui assigne ce but à nos efforts; mais un homme d'action comme saint Antonin de Florence, écrivant pour une dame du monde son *Opera a ben vivere*, lui propose le même objectif à atteindre (1) :

Or donc, ma fille, efforçons-nous d'avoir toujours et à toute heure le souvenir des bienfaits de Dieu, pour nous enamourer

(5) Voir, par exemple, R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921, pp. 44-45, pour les traits essentiels de cet aristocratisme spirituel chez Plotin.

(1) *Opera a ben vivere*, éd. Ferretti, Florence, 1923, I, 10, p. 79.

et enflammer de lui. S'enamourant ainsi, on en vient à laisser le mal; quand l'homme s'abstient du mal, l'amour croît avec la bonne volonté et il commence à faire le bien : le faisant avec pureté et simplicité de cœur, sans aucune duplicité, il parvient au troisième degré qui est de posséder la paix de l'esprit; en laquelle persévérant, il parvient à une confiance, une douceur de Dieu, qui se transforme toute en lui... Si vous le cherchez de tout votre cœur, vous pourrez mieux le *goûter* mentalement que le comprendre par écriture.

« Servir Dieu », ce n'est pas seulement un chef de missionnaires et d'apôtres, comme saint Ignace, qui résume dans ce mot tout le programme de notre vie : *creatus homo ut Deo serviat;* mais c'est aussi une contemplative comme sainte Thérèse qui est hantée par ce souci de servir Dieu, de le servir toujours davantage. Dans sa dernière relation spirituelle, envoyée à l'évêque d'Osma, Velazquez, quelques mois seulement avant de mourir, la sainte a sans cesse ce mot sous la plume (2) :

... Mon âme ne voudrait pas jouir immédiatement de la possession de Dieu : elle croit ne l'avoir pas mérité; son désir est de continuer à le *servir,* même au prix des plus terribles souffrances; et encore ce serait peu parfois, à ses yeux, de *servir* jusqu'à la fin du monde celui qui lui a donné ce gage... Tout en elle est dirigé au *service* de Dieu, à l'accomplissement de plus en plus parfait de sa volonté et à sa plus grande gloire... Tout cela a pour but de *servir* Dieu davantage... Il me serait impossible en ce moment, malgré tous mes efforts, de désirer la mort... Que ne puis-je contribuer à le faire aimer et louer davantage, ne fût-ce que d'une seule âme et pour un moment. Je regarderais cela comme plus important que d'être déjà en possession de la gloire du ciel.

De ces deux formules de vie spirituelle, ainsi autorisées toutes deux par le suffrage des saints, expression toutes deux d'une charité déjà maîtresse de l'âme, quelle est la meilleure, la plus haute et la plus compréhensive ?

Au premier abord, il semblerait qu'il ne doit y avoir aucune hésitation. Si, en effet, il y a une doctrine qui puisse

(2) *Obras,* éd. Silverio, t. II, Burgos, 1915, Relación VI, p. 39 ss. — Je cite la traduction du P. Grégoire de S. Joseph, *Lettres de sainte Thérèse,* t. III, Relation 17, pp. 481-487.

se vanter de rallier le suffrage commun des Pères et des théologiens, c'est bien celle de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active : je ne sache pas, en effet, que parmi eux on puisse relever un seul témoignage de quelque importance en sens contraire. Si bien que, depuis le Moyen Age, cette priorité de la contemplation est devenue une sorte d'axiome parmi les maîtres de la vie spirituelle. La formule de la vie contemplative *frui Deo*, « goûter Dieu », devrait donc sans conteste avoir le pas sur celle de la vie active, travailler pour Dieu, « servir Dieu ».

Toutefois les louanges données par les Pères, saint Grégoire le Grand en particulier, et, après eux, par saint Thomas (3), à ceux qui se privent des douceurs de la contemplation pour travailler au salut des âmes, avertissent vite qu'il n'est pas possible de s'en tenir à cette réponse facile et simpliste, et montrent qu'il y a lieu, là aussi, à précisions et distinctions.

Sans prétendre traiter à fond la question de la doctrine traditionnelle sur la supériorité de la vie contemplative, je voudrais ici donner simplement quelques indications qui permettent de fixer un peu plus exactement la valeur respective des deux formules « goûter Dieu » et « servir Dieu », comme je viens de le faire pour « aimer Dieu » et « désirer Dieu », « avec Dieu » et « pour Dieu ».

La double notion de vie active et de vie contemplative, avec le problème annexe de la supériorité de l'une sur l'autre, sont, dans la théologie catholique, un héritage de la philosophie grecque : il ne sera donc pas inutile de rappeler au moins quelques textes, pour éclairer les termes de la question à examiner (4).

(3) S. Grégoire, *Regula pastoralis*, I, 5, PL. 77, 13, etc. — S. Thomas, II-II, q. 182, a. 2...

(4) Une étude précise sur cette doctrine de la vie active et contemplative, dans la philosophie grecque d'abord, et puis chez les Pères et chez les Scolastiques, serait un travail de la plus grande utilité pour la théologie ascétique et mystique. — On trouvera un premier essai fort intéressant dans Dom C. Butler, OSB., *Western Mysticism*, Londres,

ARISTOTE (*Ethic. Nicom.*, I, 3 (5), 1095, cf. X, 7, 8, 1077), distingue les trois vies : voluptueuse (ἀπολαυστικός), qui est celle des animaux sans raison ; active ou politique (πολιτικός, πρακτικός) qui est celle des hommes ; contemplative (θεωρητικός qui est divine, supra humaine (5). PLUTARQUE (*Moralia, de liberis educandis*, VIII, 10), donnera la même division, mais changera l'ordre ; la vie contemplative, qui est « inutile » ἀνωφελής, passera au second rang et le premier sera donné à la vie active. Ces divergences de vues sur la valeur respective de l'action et de la contemplation étaient déjà relevées par CICÉRON qui rappelait à Atticus (6) la grande controverse entre leurs amis respectifs Dicéarque et Théophraste, « celui-là mettant bien au-dessus la vie active, et celui-ci la vie contemplative ».

La controverse était classique, et nous avons de MAXIME DE TYR deux dissertations pour défendre successivement les deux opinions : supériorité de la vie contemplative (Diss. 15) et supériorité de la vie active (D. 16).

Ces quelques textes (7) suffisent pour montrer en quels termes se posait le problème pour la philosophie païenne : il s'agissait de comparer la vie d'étude, consacrée à la spéculation, et la vie politique consacrée à l'action extérieure, aux affaires publiques de la cité.

1923, Part. II, p. 193 ss., qui étudie les deux vies chez saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard, après quelques indications sur les philosophes anciens. — Voir aussi, R. ARNOU, SJ., Πράξις et Θεωρία, *Etude... sur le vocabulaire et la pensée... de Plotin*, Paris, 1921.

(5) PLATON, *Polit.*, 2-3, 258-E.-259-D, applique la distinction γνωστική et πρακτική aux diverses sciences ; pour lui la vie parfaite est le βίος μικτός), mélangée de φρόνησις et de ἡδονή. Cf. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris, 1919, pp. 138-142, commentant *Phileb.* 61 C. ss.

(6) *Ad Attic.*, II, 16 : « Nunc prorsus hoc statui ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν, utrique a me mos gestus esse videatur. »

(7) On pourrait y en ajouter bien d'autres, de SÉNÈQUE, par exemple, *de Otio sapientis*, c. 32, comparant les trois genres de vie : « Unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni. »

A Alexandrie, les théologiens chrétiens emploient les mêmes termes dans un sens encore très voisin de l'usage philosophique. Clément (*Stromat.*, IV, 6 (39[1]), PG, 8, 1249 C; Staehlin, Berlin, 1906, p. 265), nous montre la double voie pour arriver à la perfection salutaire : ἔργα καὶ γνῶσις, les œuvres et la gnose. Origène relie déjà cette doctrine à la scène évangélique de Marthe et Marie (*Luc.* 10, 38-42), qui vont devenir les types par excellence des deux vies dans toute la tradition chrétienne (8). Dès lors, la sentence du Sauveur répondant à Marthe : « Marie a choisi la meilleure part », devient le point d'appui ferme pour la doctrine de la supériorité de la vie contemplative, que le sens très clair du récit évangélique met désormais hors de conteste.

Toutefois, si chez les Alexandrins cette vie contemplative était encore, en raison de leurs idées sur le *gnostique* parfait chrétien, une vie d'allure très spéculative, fort vite chez les chrétiens cette spéculation fait place complètement, ou à peu près, à la prière : l'opposition s'établit pour eux, non plus entre la philosophie et la politique, mais entre les œuvres de charité et la prière. Saint Augustin par exemple, après avoir rappelé les discussions des philosophes païens sur les divers genres de vie, conclut que le chrétien peut s'accommoder de chacune de ces formes (9).

Une autre transformation de la doctrine des deux vies est chez les théologiens chrétiens la conséquence de l'élargissement de leur horizon au-delà des bornes de la vie présente : la parole même de Notre-Seigneur sur la meil-

(8) *In Ioan.* 11, 18, fragm. 80 (éd. Preuschen, t. IV, Berlin, 1903, p. 547) : « εἴπερ δὲ συμβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ ».

(9) « Ex tribus illis vitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat. Nec sic quisque debet esse otiosus ut in eodem otio utilitatem proximi non cogitet; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei... » *De Civit. Dei*, XIX, 19, PL. 41, 647; cf. XIX, 2 et VIII, 2, *ibid.*, 622, 226.

leure part choisie par Marie, et qui *ne lui sera pas enlevée*, invitait à cet élargissement. La pauvre contemplation philosophique des païens devient non seulement la prière de la vie présente éclairée par la foi et soutenue par la grâce, mais aussi et surtout la vision de Dieu face à face dans la patrie. C'est pourquoi saint Augustin, par exemple, après avoir distingué les deux vies, se hâte d'ajouter que la meilleure, la vie contemplative, n'aura sa perfection que dans la vie future (10).

Troisième point qui, dans cette doctrine, prend peu à peu un relief plus accusé : la vie active envisagée comme préparation à la vie contemplative. Saint Grégoire, par exemple, nous montre la vie active précédant dans le temps la vie contemplative, parce que les bonnes œuvres, l'exercice des vertus, doivent préparer l'âme à la parfaite contemplation (11). Et ainsi se dessine une seconde acception de la *vie active :* celle-ci ne sera plus seulement l'exercice des bonnes œuvres en faveur du prochain, mais tout exercice actif des vertus, toute ascèse tendant à perfectionner l'âme dans la possession de ces vertus. Ainsi complétée, la doc-

(10) « Duas vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia... : una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis... « Perfecta me sequatur actio, informata meae passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero. » Sequitur enim Christum perveniens usque ad mortem pia plenitudo patientiae; manet autem donec veniat Christus, tunc manifestanda plenitudo scientiae... » *In Ioan.*, tract. 124, n. 5, PL. 35, 1974. — Cf. saint Thomas, *Contra Gentes*, III, 63 : « Ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima [visionis divinae] plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic. X, 8). Propter hoc etiam inter alias vitas in scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino : *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea* (Luc. 10, 42); incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita, huius vitae terminos non transcendunt.. »

(11) *In Ezech.*, I, 3, 9, PL. 76, 809 : « Duae sunt sanctorum praedicatorum vitae, activa scilicet et contemplativa; sed activa prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur in contemplationem. » Plotin, lui aussi, présente la pratique de la vertu comme une préparation à la contemplation, comme « un stade qu'il faut dépasser »; voir Arnou, *Le désir de Dieu chez Plotin*, 1921, p. 42.

trine des deux vies est illustrée par de nombreuses comparaisons scripturaires; non seulement Marthe et Marie, mais aussi Lia et Rachel, Phenenna et Anna, les épouses d'Elcana père de Samuel, Merob et Michol, les filles de Saül, servent de types aux deux vies (12). Largement exposée par saint Grégoire (13), touchée par Pierre Lombard à propos des dons de science et de sagesse (*III Sent.*, D. 35) et traitée ex professo par saint Thomas (II-II, q. 179-182), cette doctrine est, dès lors, abordée tour à tour par tous les grands théologiens et devient un des points centraux de la théologie spirituelle catholique, qui, maintenant fermement le principe de la supériorité de la vie contemplative, aura longuement à traiter les questions relatives à l'union et à la coordination de ces deux vies (14).

Ces quelques brèves indications suffiront pour nous permettre d'examiner sommairement le sens exact de la formule traditionnelle : vie contemplative supérieure à vie active.

Chacun des deux termes peut désigner dans cette formule ou bien un exercice, une occupation qui, dans la même vie, alternera plus ou moins avec l'autre, ou bien une forme générale de vie, caractérisée par la prédominance de l'une ou de l'autre de ces occuptaions.

Comme exercice ou occupation, la vie contemplative, la contemplation ne désigne plus ici la spéculation philosophique ou même théologique (15), mais la *vie de prière*, la

(12) Voir dans Alvarez de Paz, I, *de Vita spirituali...*, I, II, p. 2, c. 14-17, une ample collection de textes des Pères développant ces comparaisons.

(13) Voir particulièrement *in Ezech.* II, 7-14, PL. 72, 952-957, et l'excellente analyse de Dom Butler, *Western Mysticism*, p. 214 ss.

(14) On trouvera un fort bon exposé de cette doctrine dans l'article du P. H. Bérard OSB., *Action et contemplation*, dans Vie Spirituelle, t. XX (1929), p. 129 ss.; 241 ss. et dans O. Zimmermann, S.I., *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg, 1929, § 16-19, pp. 47-66.

(15) On remarquera cependant la survivance de ce sens primitif dans certaines formules empruntées par saint Thomas à Aristote, par exemple;

vie intérieure, ordinairement entendue au sens *le plus large*, comprenant donc prière vocale et mentale, prière liturgique et privée, prière occupant exclusivement certains moments de la vie et prière s'unissant, se mêlant, sous forme d'aspirations, d'oraisons jaculatoires, d'union de cœur habituelle, aux occupations extérieures de la vie : en un mot, toute cette part de notre vie qui applique directement notre intelligence et notre volonté à Dieu et aux choses du monde surnaturel, qui aboutit à l'exercice affectif de la charité, par les actes intérieurs d'amour de Dieu et du prochain, la dominant et l'animant tout entière. En un sens *plus restreint*, vie contemplative désignerait non plus toute vie de prière, mais l'exercice de la prière proprement contemplative, opposée à l'oraison discursive, à la prière vocale, se résolvant en un regard amoureux vers Dieu. Le plus souvent cependant c'est dans le premier sens, plus large, qu'il faudra entendre la vie contemplative opposée à la vie active.

Celle-ci peut, de son côté, s'opposer à celle-là selon deux acceptions fort différentes, nous l'avons vu. En un sens plus général et plus habituel, ce sera l'activité extérieure déployée en vue de procurer le bien temporel ou spirituel du prochain et, par là, la gloire de Dieu : ce sera donc l'exercice extérieur *effectif* de la charité, s'opposant à l'exercice intérieur *affectif;* le sens s'étendra même jusqu'à y comprendre tout exercice d'activité extérieure, même destinée aux besoins de notre propre existence.

Cette activité charitable sera essentiellement un fruit, une conséquence de la charité intérieure, de la vie contemplative; mais en même temps cette même activité nous fera exercer diverses vertus, nous fournira l'occasion de lutter pratiquement et efficacement contre nos défauts, de

les formules sont adaptées à la réalité de la vie surnaturelle, mais on ne les comprendra vraiment bien et on n'en mesurera la valeur exacte, qu'en se rappelant qu'elles furent d'abord écrites à propos de la vie contemplative resserrée dans les limites de cette vie et entendue de la spéculation philosophique.

purifier ainsi notre âme et de la rendre par là plus apte à s'unir à Dieu dans la prière, dans la vie contemplative.

De là dérivation du second sens : vie active désignant *l'exercice des vertus*, de la pénitence, de l'abnégation, par lesquelles l'âme se prépare à un exercice toujours plus parfait de la vie intérieure, de la vie contemplative. Et on en arrivera parfois à désigner sous le nom de *vie active*, tout l'ensemble de la vie spirituelle en tant qu'elle est de forme active, discursive, méthodique, et prépare ainsi l'âme à arriver peu à peu à la vie contemplative au sens le plus strict, à l'exercice de l'oraison de contemplation proprement dite.

C'est ainsi que, suivant les sens, on le voit, la vie active précèdera ou suivra logiquement la vie contemplative, la préparera ou en sera le fruit (16).

Le mot de « vie active » employé, non plus pour désigner une occupation, mais pour caractériser un *type général de vie*, dans lequel dominent ces occupations actives, pourra donc tout d'abord signifier une étape, un état de la vie spirituelle, à savoir la période plus ou moins longue employée par l'âme à l'exercice plus actif des vertus, à la pratique des bonnes œuvres en vue du progrès spirituel, en vue d'écarter les obstacles qui empêchent le plein domaine de la charité en elle. A cette période pourra succéder un nouvel état de vie intérieure plus unifiée, plus habituellement dirigée par la grâce, plus reposée, plus *contemplative*.

Plus souvent cependant, les deux termes de vie active et contemplative serviront à caractériser des états de vie permanents, qu'il s'agisse de formes de la vie religieuse, donc rendues stables et définitives par des vœux, ou qu'il s'agisse

(16) Saint Thomas distingue nettement ces deux acceptions, II-II. q. 182, a. 3 : « ... Vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum... Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat; et quantum ad hoc vita activa adiuvat contemplationem... » Et il cite saint Grégoire, *Moral.*, VI, 37, n. 59, PL. 75, 763 : « ... cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent... » Cf. aussi q. 181, a. 2, ad 3.

simplement d'un genre de vie choisi de manière moins irrévocable, mais cependant avec l'intention d'y persévérer et de ne pas en faire une simple étape de la vie spirituelle.

Ainsi entendu, un état de vie sera caractérisé par la prédominance des formes actives ou contemplatives de la charité. Et, comme le remarque saint Thomas (17) en refusant d'ajouter une troisième forme, la forme *mixte*, aux deux formes active et contemplative, toute vie ici-bas contiendra un certain mélange d'action et de contemplation, et les divers états seront caractérisés par la proportion notablement plus grande de l'une ou de l'autre.

Pas de vie purement contemplative : le besoin de pourvoir aux exigences de la vie, même réduites à leur minimum, obligera d'interrompre de temps en temps la contemplation ; à plus forte raison, dans la vie cénobitique, les exigences de la charité fraternelle viendront-elles se mêler à la pure contemplation.

Bien moins encore peut-on imaginer une vie spirituelle purement active. Ici encore saint Thomas en faisait déjà la remarque : un certain degré de contemplation (aliquid contemplationis), de vie de prière, est nécessaire à toute âme marchant dans la voie du salut (*III Sent.* D. 36, q. 1, a. 3, ad. 5 ; cf. II-II, q. 45, a. 5), la prière est un commandement ; et, de plus, l'exercice extérieur de la charité n'a de valeur qu'en raison de la charité intérieure dont il procède.

En réalité, donc, on pourra appeler vie active ou contemplative celle des chrétiens ou des religieux qui font une part notablement plus grande à l'exercice de la charité envers le prochain ou à celui de la vie de prière, et réserver le nom de *vie mixte* à l'état de ceux chez qui ne prédomine nettement ni l'un, ni l'autre : mais toute vie spirituelle sur la terre sera nécessairement, en quelque mesure, une vie

(17) II-II, q. 179, a. 2, ad 2 : « ... sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum ». Cf. q. 179, a. 1 et q. 180, a. 1 : « vita contemplativa illorum esse dicitur qui *principaliter intendunt contemplationi...* »

mixte. Au ciel seulement, *in termino*, ce sera la vie purement contemplative (18) sans aucun mélange de vie active; précisément parce que le temps d'épreuve étant terminé, il n'y aura plus pour les âmes à s'aider entre elles dans leur voyage vers le terme où elles seront arrivées (19).

Il est maintenant facile de dégager le sens de la supériorité de la vie contemplative, que nous comparions entre eux les exercices de la vie spirituelle, ou les états de vie permanents.

Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea (Luc, 10, 42): après avoir fidèlement exposé les huit raisons données par Aristote (*Eth. Nicom.* X, 7-8) en faveur de la supériorité de la vie contemplative (20), et en avoir rapproché tout autant de textes scripturaires, saint Thomas (II-II, q. 182, a. 1), ajoute en invoquant la parole de Notre-Seigneur, le motif fondamental de cette supériorité. La contemplation est l'acte qui constituera notre vie arrivée à son terme, à sa dernière perfection, dans le ciel; car c'est l'acte qui nous fait directement et immédiatement adhérer à Dieu notre fin dernière, tandis que, en dernière analyse, toutes les occupations qui constituent la vie active sont occupations passagères, d'un temps, qui n'ont leur raison d'être que dans les nécessités de la vie présente, qui ont pour objet les *moyens* à assurer, à nous-mêmes et aux autres, en vue de la fin à obtenir, non cette *fin* elle-même à embrasser. Considérée en elle-même, la vie contemplative est l'exercice de la charité envers Dieu, dans ce qu'il a de plus immédiat, supérieur donc en soi à l'exercice de la cha-

(18) Saint Thomas, II-II, q. 181, a. 4.

(19) Et même actuellement, alors que le nombre des prédestinés n'est pas encore complet, les secours portés par l'Eglise triomphante à l'Eglise militante ne peuvent être considérés comme vie active, pas plus que l'aide de l'Eglise militante à l'Eglise souffrante.

(20) Entendue dans le sens de vie d'étude, comme le faisaient les philosophes anciens : il y a là, entre bien d'autres, un curieux exemple de cette fidélité de saint Thomas à retenir les formules consacrées par l'autorité du Philosophe, tout en les transposant dans un ordre complètement différent.

rité envers le prochain. Enfin, c'est dans la vie intérieure que l'âme puisera la sève vivifiante de son action extérieure, quelle qu'elle soit : sans vie intérieure elle n'aura ni les forces nécessaires, ni l'efficacité et la fécondité que donne seule la grâce puisée dans la prière. Etant l'*âme de tout apostolat,* la vie intérieure a, sur cet apostolat extérieur, la supériorité de l'âme sur le corps qu'elle anime.

Telle est la raison pour laquelle l'Eglise n'a jamais approuvé une forme de vie religieuse qui ne fît une large part à la vie contemplative : qu'on se reporte seulement au Canon 595 du nouveau *Code,* imposant comme minimum à tous les religieux quels qu'ils soient, pour chaque jour, l'assistance à la messe, l'oraison mentale, d'autres exercices de piété à fixer par la règle, et, pour chaque année, quelques jours d'exercices spirituels, exclusivement réservés à la vie contemplative (21).

Supérieure à l'action en valeur intrinsèque et comme donnant à cette action son vrai mérite, son vrai ressort, la contemplation, la vie de prière lui est-elle par là même supérieure concrètement, à tous les les moments de la vie présente ? est-elle dans toutes les circonstances plus agréable à Dieu, plus conforme aux desseins de la Providence, plus efficace pour procurer sa gloire ? Question toute différente. L'échelle concrète des valeurs relatives n'est pas nécessairement la même au cours de l'effort vers le but, et dans la possession même du but. Sur la terre, pendant l'épreuve, cette échelle des valeurs dépend, non seulement de la nature intrinsèque des choses, mais aussi des conditions librement choisies par Dieu pour l'accomplissement de cette épreuve.

Or, l'une de ces conditions fondamentales de la vie présente est que les âmes doivent subir cette épreuve, mériter leur béatitude, tendre à leur fin dernière, non pas individuellement, mais socialement, en s'aidant les unes les au-

(21) Cf. aussi les Canons 125 et 126 fixant un minimum de vie contemplative pour tous les clercs, en plus du saint Office auxquels ils sont tenus à partir du sous-diaconat.

tres; et, pour cela, Dieu a voulu que les secours nécessaires pour ce temps d'épreuve, arrivassent aux âmes individuelles, en grande partie, par l'intermédiaire des autres âmes, leurs compagnes de voyage vers la patrie.

C'est là le fait, librement posé par Dieu, qui domine toute l'économie surnaturelle dans laquelle nous vivons : il ne s'agit donc plus seulement de cette obligation d'interrompre la vie contemplative en raison des nécessités matérielles et morales de notre propre existence, comme le notait Aristote. Nous sommes ici, avec les âmes marchant, dans la communion des saints, vers la destinée de la vision béatifique après l'exil, bien loin des pauvres considérations de la philosophie grecque la plus haute; c'est la loi d'amour mutuel, de fraternité humaine surnaturelle, nous confiant à tous l'achèvement de l'œuvre du Christ chef de notre humanité, qui nous fait un devoir de l'action, dût-elle interrompre la contemplation, et lui confère, par son but et par les dispositions de Dieu, une excellence relative et temporaire qui ne lui appartient pas par elle-même.

Dans le cadre donc de ce plan divin, suivant les dispositions manifestées par la Providence à chaque âme, suivant les vocations particulières, l'action deviendra en bien des cas, pour bien des âmes, supérieure à la contemplation.

La vie de prière, en effet, a pour nous sur cette terre une double raison d'être : *a*) exercer la charité envers Dieu, par les actes de volonté qui nous le font aimer, dirigent notre vie vers lui, nous font ainsi commencer dès ici-bas cette vie contemplative qui, au terme, nous absorbera tout entiers dans sa perfection; *b*) nous faire trouver à nous-mêmes les lumières, les forces nécessaires pour passer saintement notre temps d'épreuve ici-bas; obtenir de Dieu les mêmes grâces pour les âmes de nos frères; nous préparer nous-mêmes à les aider efficacement dans l'exercice de la charité active envers eux. Si donc cette vie de prière, du premier point de vue, n'est pas un moyen, mais le but, la fin de notre existence, fin réalisée initialement, partiellement, imparfaitement ici-bas, totalement et parfaitement au

ciel, du second point de vue, au contraire, elle devient, par la volonté de Dieu, un vrai *moyen* au regard du but essentiel de la vie présente : obtenir pour nous-mêmes et pour les autres âmes la possession du ciel, au plus haut degré possible. Et, à ce titre, l'exercice de la vie contemplative en cette terre sera soumis à la loi essentielle de tout moyen : *tantum quantum iuvat ad finem*, nous devrons l'employer dans la mesure où il sert au but. Et cette mesure ne sera pas toujours « le plus possible », car, de par la volonté de Dieu encore, nous devons travailler au salut de nos frères, non seulement par la prière offerte pour eux, mais aussi par notre action extérieure, exhortations, enseignement..., par l'exercice même de la miséricorde corporelle qui les aidera dans leur pèlerinage et nous fera gagner leurs cœurs pour Dieu. Voilà pourquoi, tout en gardant la première place par sa valeur intrinsèque et comme fondement et âme de l'action, la vie contemplative, dans la vie présente, n'a pas la primauté et le domaine sans limite qu'elle aura au ciel.

Que penser, dès lors, de la supériorité de la vie contemplative considérée comme état de vie ? Saint Grégoire le Grand regardait la véritable vie mixte comme la meilleure, la plus belle forme de vie ici-bas (22) : véritable vie mixte, supposant donc un exercice de la contemplation suffisant pour pouvoir se livrer fructueusement aux travaux de la vie apostolique ; et cette doctrine de la vie mixte supérieure à la vie simplement active ou simplement contemplative est devenue classique chez tous ceux qui distinguent les trois vies. Mais, d'après ce qui a été dit plus haut, il n'existe pas pratiquement de vie purement active, ni même de vie pure-

(22) *In Ezech.* II, 4, n. 6, PL. 76, 976 ; Dom Butler, *Western Mysticism*, p. 221, note fort justement que d'avoir mis en lumière l'excellence de l'union des deux vies, c'est « la grande contribution de saint Grégoire à la théorie et à la pratique de la vie spirituelle pour toutes les générations suivantes de la chrétienté occidentale ». Saint Augustin, lui aussi, recommande aux moines de Capraria de ne pas mettre le souci d'assurer la tranquillité de leur contemplation au-dessus des nécessités de l'Eglise : « nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis... *Epist.* 48, 2, PL. 33, 188.

ment contemplative. En réalité, le saint Pape visait au concret les deux formes qu'il avait sous les yeux : vie *monastique*, vouée au seul travail de la sanctification propre, sans apostolat extérieur, et vie *apostolique* (exercée par des clercs, ou par des moines comme Augustin de Cantorbéry et tant d'autres) : sa pensée très nette est que la vie apostolique, soutenue par une part suffisante de contemplation, est supérieure à la vie monastique passée loin du service des âmes.

Je crois qu'aujourd'hui nous trancherions moins simplement la question : au temps de saint Grégoire l'idée de la prière apostolique dans le cloître, de la réparation exercée loin du monde pour les péchés du monde, avait beaucoup moins de relief que maintenant dans les âmes. Ce à quoi pensait avant tout le solitaire ou le cénobite, c'était à assurer le salut de son âme, à fuir les dangers du monde. Actuellement le sentiment du rôle apostolique des ordres purement contemplatifs est beaucoup plus vif dans les âmes : combien nombreuses celles qui pourraient faire leur la parole d'un jeune oblat cistercien, mort en 1917 à la Trappe de Sainte-Marie-du-Désert : « Je suis venu ici parce que j'aimais l'apostolat (23). »

Par suite, la question de la valeur respective des formes de vie plus contemplatives ou plus apostoliques se pose en ces termes pour nous : que faut-il faire passer d'abord, — le culte d'amour rendu à Dieu plus largement dès cette terre, par une part plus abondante donnée à la prière, — ou le service des âmes par l'exercice de la prière et de la pénitence apostolique qui leur obtiendra plus de grâces, — ou le service de ces mêmes âmes par l'exercice de la charité apostolique, dans les œuvres extérieures voulues de Dieu comme moyen de les sauver ?

Question insoluble si nous la posons isolément, dans l'abstrait et pour chaque âme en particulier ; question facilement résolue par l'action de la grâce, si nous la posons

(23) Roger DUREY, Toulouse, 1919, p. 242.

pour l'ensemble des âmes réunies dans l'Eglise, corps mystique du Christ. En réalité, chacun des trois termes est essentiel, aucun ne peut être sacrifié : mais si chaque membre, en particulier, ne peut donner en même temps la préférence à la contemplation et à l'action, au service immédiat de Dieu et au service de Dieu dans les âmes, au service des âmes par la prière apostolique et par les œuvres extérieures, l'Esprit de Dieu pourvoira à ce que dans le corps de l'Eglise cette triple fonction soit assurée par les membres qu'il appellera à chacune d'elles de préférence. C'est précisément l'action invisible de cet Esprit vivifiant qui, suivant les peuples et les époques, fera varier la proportion de ces éléments divers, produisant à certains moments de vraies poussées de vie contemplative ou d'activité apostolique, *dividens singulis prout vult* (*I Cor.* 12, 11).

Quelle est donc la vie la plus haute et la plus belle, celle de la carmélite ou de la clarisse se consumant en silence dans la prière et la pénitence, ou celle de la religieuse missionnaire s'usant à catéchiser de pauvres filles païennes ? Je crois qu'aujourd'hui nous éprouvons beaucoup moins le besoin de donner une réponse précise à cette question : ce que nous sentons avant tout, c'est que toutes les deux, et la vie de la carmélite et la vie de la missionnaire, font partie d'un tout qui est la vie de l'Eglise, que les deux s'entr'aident, se soutiennent et se complètent ; que toutes les deux, si elles sont comprises dans leur plénitude, sont le *service* de Dieu, un sous deux formes différentes, *reçu*, comme tout service, des mains de celui qui a distribué aux âmes leurs vocations diverses.

Nous sommes ainsi ramenés à la double formule : *Goûter Dieu* et *Servir Dieu*, pour y retrouver quelque chose des deux tendances ou types de vie spirituelle comparés plus haut, « avec Dieu » et « pour Dieu ».

La première « goûter Dieu » est la formule de la continuité entre la vie présente et la vie future, celle qui demeure,

et elle est en même temps la formule qui marque, dès ici-bas, la source de tout. Si, en effet, nous prenons le *goût de* Dieu, non au sens plus particulier de consolation spirituelle, qui peut nous être refusée aussi bien qu'accordée par Dieu, mais au sens plus large et plus essentiel, de pénétration intime, profonde, réelle, des vérités surnaturelles, laquelle ne sera jamais refusée par Dieu à nos efforts, inspirés et soutenus de sa grâce, il est vrai de dire que le *goût de Dieu* est la fleur de toute vie contemplative, si aride soit-elle, et en même temps la condition de tout service de Dieu, de quelque ordre qu'il soit. Sans ce goût de Dieu, sans cette vie intérieure profonde, sans cette union à Dieu et cet esprit surnaturel, il n'y aura pas plus de vie active féconde que de vie contemplative véritable. Et voilà en quel sens il est vrai, même pour la vie présente, qu'arriver à « goûter Dieu » est la chose essentielle, première, en dehors de laquelle tout restera vain et stérile.

« Servir Dieu » toutefois sera, pour la vie présente, la formule la plus compréhensive, celle qui dominera tout, n'étant en somme que la forme pratique de l'exercice de la charité ici-bas, envers Dieu et envers le prochain. Etre l'organe de l'Eglise militante pour rendre à Dieu plus amplement en son nom, le culte et les hommages imparfaits de la terre, en attendant ceux du ciel; — réparer, expier, prier en silence pour obtenir jour par jour au corps de l'Eglise la sève, le sang de la grâce plus abondante qui le vivifiera davantage et le fera croître en lui gagnant de nouveaux membres; — travailler par la prédication, l'enseignement, les œuvres de charité, à éclairer et conquérir les âmes, et à les faire progresser dans la vie surnaturelle, — qu'est-ce là sinon « servir Dieu » ? sinon remplir la fonction assignée à chacun par la Providence dans l'œuvre commune de l'édification de la Jérusalem céleste ? Et ainsi le goût de Dieu lui-même, pour les pèlerins que nous sommes, est un moyen d'accomplir mieux ce service de Dieu qui est, durant l'épreuve, le tout de notre vie.

Les deux formules ne s'opposent donc pas, nous n'avons pas à faire entre elles un choix, mais nous pouvons les réunir : *goûter Dieu* ici bas à travers les obscurités de la foi, pour pouvoir *servir Dieu* plus parfaitement de la manière qu'il nous a marquée, et arriver par là à le glorifier un jour davantage en le goûtant dans la vision du ciel qui, en rassasiant notre *désir de Dieu*, nous fixera dans l'exercice suprême de l'*amour de charité*.

APPENDICES

I. — Le Don infus d'Humilité

Saint Paul avait donné comme mot d'ordre à ses chrétiens : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes » (1). Les deux grands législateurs de la vie parfaite parmi les Pères lui avaient fait écho. Saint Basile enseignait au quatrième siècle : « L'humilité consiste à regarder tous les autres comme meilleurs que soi, selon le précepte de l'apôtre » (2); et saint Benoît, au sixième, précisait ainsi : « Septimus humilitatis gradus est si omnibus se inferiorem et viliorem, non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu » (3). Si l'on rapproche de ces préceptes les textes devenus vite classiques de saint Chrysostome, de saint Augustin, de saint Bernard, pour ne citer que les plus connus (4), si on les éclaire par les exemples et

(1) *Phil.* 2, 3 : l'expression grecque *ἡγούμενοι ὑπερέχοντας* peut en soi s'entendre aussi bien d'une supériorité de *dignité* ou *d'autorité* que d'une supériorité d'*excellence;* généralement les Pères et les commentateurs plus récents, l'ont comprise dans le second sens (regardant comme meilleurs) ; c'est ainsi, en particulier, que l'expliquent Knabenbauer et Vincent (*Internat. Commentary*).

(2) *Reg. brev. tractat.* 198, PG, 31, 1213.

(3) *Regula,* c. 7, éd. Butler, 1912, p. 35 ; PL. 66, 396-400, où l'on trouvera, dans le commentaire de Dom Martène, de nombreux textes des Pères développant la même idée.

(4) Saint Chrysostome, *Homil. in Genesim,* 33, 5, PG. 53, 212 ; — saint Augustin, *Lib. 93 quaestionum,* q. 71, 5, PL. 40, 82 ; le texte de saint Bernard (*in Cantic.* 37, 7, PL. 183, 974) est encore plus énergique : « Non est ergo periculum quantumcumque te humilies, quantumcumque reputes minorem quam sis, hoc est, quam te veritas habeat. Est autem grande malum horrendumque periculum, si modice plus vero te extollas, si vel uni videlicet in tua cognitione te praeferas, quem forte parem tibi veritas iudicat, aut etiam inferiorem. »

les traits des Pères du désert, par les paroles des Saints redisant, après saint Paul : « peccatores... quorum primus ego sum » (*I. Tim.*, 1, 15), on aura en abrégé les éléments essentiels qui ont posé devant les maîtres de la vie spirituelle la question : « Quomodo homo se *veraciter* potest reputare omnibus hominibus inferiorem et viliorem ? » (5) Comment un saint peut-il sincèrement et sans illusion, *veraciter*, se juger inférieur moralement à tous les hommes ?

Vis-à-vis de Dieu, humilité et vérité sont faciles à concilier pour nous ; bien plus, c'est la connaissance même plus intime et plus complète des deux termes, Dieu et nous, qui nous fera avancer dans une vertu, qui n'est en somme qu'un sentiment profond de ce que nous sommes réellement, nous, créatures et néant, devant le créateur et l'être infini. Toutes les difficultés rencontrées dans la pratique de cette humilité viennent précisément de ce que nous ne connaissons que très mal et Dieu et nous mêmes.

Vis-à-vis des autres hommes, la question est moins simple. Sans faire appel aux autorités que je citais à l'instant, nous sentons d'instinct que nous aurons beau nous abaisser devant Dieu, si nous nous préférons aux autres hommes, nous ne serons pas vraiment humbles. La célèbre phrase : « Quand je me considère, je me méprise ; quand je me compare, je m'estime », sera toujours considérée par tout le monde, comme une expression, non d'humilité chrétienne, mais bien d'orgueil raffiné, sous une forme désabusée. D'un autre côté, cependant, même en ne tenant pas compte de certaines exagérations manifestes (6), comment

(5) La question est ainsi formulée dans la seconde des deux *Quaestiones de humilitate* du Bienheureux Venturino da Bergamo OP. (1304-1346), publiées par G. Clementi dans l'appendice de la vie du Bienheureux (Rome 1904, 2e éd. 1909), pp. 129-131, d'après un manuscrit de Munich, Clm. *18389*, où elles font suite à diverses œuvres de Nider. Le P. de Boissieu OP. a donné dans la *Vie Spirituelle* (1924, t. IX, 499), une traduction de ces deux questions, malheureusement sans indiquer aucune source de son texte qui offre quelques légères variantes avec celui de M. Clementi.

(6) Par exemple la parole célèbre qu'un ouvrier d'Alexandrie se serait répétée chaque jour et qu'il aurait redite à saint Antoine, d'après les

un saint François d'Assise, par exemple, pouvait-il sincèrement se regarder comme le plus misérable des hommes ? En réalité son âme était une des plus saintes qui eussent paru dans l'Eglise; et lui-même, à l'intelligence si fine dans sa simplicité, ne pouvait pas ne pas se rendre compte combien sa vie était supérieure à celle de tant de pécheurs qu'il cherchait à ramener à Dieu. Ou du moins, s'il était parfaitement sincère dans ce jugement porté sur lui-même, cette sincérité ne reposait-elle pas sur une illusion, une erreur manifeste, et comment pourrons-nous présenter comme un modèle et un idéal, un acte impliquant nécessairement un élément contraire à la vérité des choses ? Comment en pareil cas pouvons-nous admettre que la grâce du Dieu de vérité pousse les âmes vers un tel acte ?

A ce problème une première solution a été donnée, que saint Thomas a mise en pleine lumière avec sa précision habituelle et que les auteurs spirituels ont reprise après lui d'un commun accord (7) :

In homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem...

Humilitas autem, sicut dictum est (8), proprie respicit reverentiam qua homo Deo subicitur; et ideo quilibet homo secun-

recueils d'Apophthegmes : « Tous les habitants d'Alexandrie iront dans le ciel recevoir la récompense de leurs bonnes actions; moi seul j'irai dans les enfers expier mes péchés. » (*Vitae Patrum*, III, Sententiae, n. 130, PL. 73, 785).

(7) Saint ANSELME déjà, dans ses enseignements recueillis par EADMER sous le titre de *de Beatitudine caelesti*, c. 15, PL. 159, 603, cherchant lui aussi à concilier avec la vérité le précepte de l'Ecriture et de saint Benoît, répond : « Cum ergo quivis hominum vult comparare se ad alium, *quid in se a se habet* et quid alter *non a se sed per Dei gratiam habeat* [comparet] : a se quippe nemo nisi malum, per gratiam vero Dei habet, si quod bonum. »

Voir, par exemple, le commentaire des enseignements de saint Thomas dans le beau livre de Mgr ULLATHORNE. OSB., sur l'humilité, *The Groundwork of the christian virtues*, 1882, chapitre VI, p. 132.

(8) II-II, q. 161, a. 1, ad. 5 : « Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum propter quem etiam aliis humiliando se subicit. » Cf. aussi a. 2, ad. 3 : « Humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. »

dum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subicere quantum ad id quod est Dei in ipso.

Non autem *requirit* humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso subiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere... Et ideo *absque praeiudicio humilitatis* possunt dona quae ipsi acceperunt praeferre donis Dei quae aliis apparent collata.

Similiter etiam non hoc *requirit* humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso subiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin *oporteret ut quilibet* reputaret se magis peccatorem quolibet alio (II-II, q. 161, a. 3).

La doctrine est on ne peut plus claire et simple : l'acte essentiel de l'humilité est l'abaissement de l'homme devant Dieu. Mais de même que la charité, essentiellement amour de Dieu pour lui-même, nous fait aimer cependant aussi les autres hommes à cause de Dieu qui les aime et des dons de sa grâce qui nous les rendent aimables, de même encore l'humilité nous fera nous abaisser devant les autres hommes à cause de Dieu qui les élève, par ses dons, infiniment au-dessus de ce que nous sommes ou pourrions être par nous-mêmes. Voilà pourquoi la vertu d'humilité *exige* que, comparant ce que nous sommes par nous-mêmes avec ce que les autres sont par la grâce de Dieu, nous nous abaissions au-dessous de tous, puisque de notre fonds nous n'avons que misère et péché, et que tout le bien *naturel* que nous pourrions avoir est sans comparaison avec le moindre bien d'ordre *surnaturel* produit par la grâce dans les autres.

Cette réponse suffit-elle à résoudre pleinement le problème posé au début de ces pages ? Je ne le crois pas. Si, en effet, nous nous reportons aux textes rappelés plus haut et aux traits des vies des saints présents à la mémoire de tous, nous n'y trouvons pas formulée la distinction donnée par saint Thomas, du moins pas toujours, et nous avons plutôt l'impression que ces âmes humbles se mettaient bien telles qu'elles étaient, au-dessous des autres tels qu'ils étaient eux aussi.

Si, du reste, nous relisons attentivement le texte de saint Thomas, nous nous apercevrons vite que la question qu'il traite n'est pas exactement la même que celle qui est

examinée ici. Il demande « si l'homme *doit* par l'humilité se mettre au-dessous de tous ? » ; il cherche donc, non pas comment expliquer les actes de l'humilité parfaite, mais quelles sont les *exigences obligatoires pour tout chrétien* de la vertu d'humilité. De là, les expressions soulignées dans le texte : *requirit, absque praeiudicio humilitatis, non oportet ut quilibet.* Ce qui est nécessaire pour ne pas blesser la vertu d'humilité, pour ne pas pécher contre elle, c'est de mettre ce que nous sommes par nous-mêmes au-dessous des dons de Dieu que nous voyons dans les autres. Mais nous ne sommes nullement *obligés* de regarder les autres comme plus fidèles que nous à la grâce de Dieu, ni de mettre les grâces reçues par nous au-dessous des grâces accordées aux autres. Et il est si vrai que, dans l'article 3 cité plus haut, saint Thomas ne touche pas directement la question examinée ici, que lorsqu'il la rencontre plus bas, à l'article 6, il y fait une réponse différente. Dans cet article, en effet, il commente les degrés d'humilité décrits par saint Benoît au chapitre 7e de la *Règle* et, à propos du sixième de ces degrés (*credere et pronuntiare se omnibus viliorem*), il se fait l'objection : un tel degré repose sur une opinion erronée : or aucune vertu ne peut s'appuyer sur le faux. La réponse est ainsi conçue :

> ... Aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos quos in se recognoscit et dona Dei quae in aliis latent. Unde AUGUSTINUS dicit : *Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto meliores (de Virginitate,* 52, PL, 40, 427) (9).

Il ne s'agit plus ici d'expliquer ce qui est exigé de tous, mais de montrer comment certains peuvent (*aliquis potest*) sans fausseté, arriver à un degré d'humilité si parfait qu'ils se jugent plus vils que tous les autres hommes : ce qui est

(9) *Ibid.*, a. 6, ad. 1. Noter cependant que dans l'article 3, ad 2, saint Thomas cite d'après la *Glossa ordinaria* in *Phil.* 2, 3, le passage de saint Augustin, *Lib. 83 quaest.*, q. 71, a. 5, PL. 40, 82, qui développe la même idée : mais c'est plutôt pour compléter la réponse déjà donnée que pour l'appuyer.

la question même posée ici. Et pour la résoudre, la réponse donnée à la question précédente sera bien rappelée, mais aussi complétée par un principe emprunté à saint Augustin : nous connaissons en nous des défauts cachés, et il y a dans les autres des dons de Dieu également cachés, qui compensent et au-delà, la supériorité que nous pourrions nous attribuer sur eux, à ne juger que par l'extérieur. La première réponse est conservée comme fondement de la doctrine, mais la solution directe de la difficulté est demandée à un fait d'ordre psychologique.

Il y a, en effet, dans la question qui fait l'objet de ces pages et que saint Thomas touche au dernier article cité, deux problèmes, distincts en réalité, quoique fort intimement unis et ordinairement mêlés par ceux qui traitent cette matière : un problème théologique, d'ordre plus objectif, et un problème psychologique d'ordre plus subjectif.

Problème théologique qui se pose lui-même à un double niveau, au niveau de l'humilité obligatoire et au niveau de l'humilité parfaite. La tradition spirituelle catholique nous enseigne, avec la nécessité de l'humilité, qu'une condition indispensable de cette vertu, rappelée dans la parabole évangélique du Pharisien et du Publicain, est de ne pas nous préférer aux autres. Dès lors que Dieu impose à tous, aux meilleurs même, cette humilité, comment une telle obligation est-elle conciliable avec sa *sagesse*, avec sa *vérité* infinie ? Premier problème théologique qui répond au premier article cité de saint Thomas. A un niveau plus élevé, les saints que l'Eglise nous propose pour modèles vont répétant qu'ils sont les derniers des hommes, et cela avec une force de conviction et une unanimité telles que nous ne pouvons pas ne pas voir dans cette persuasion un effet des dons particuliers de la grâce qui les ont faits ce qu'ils sont. Et ici encore, comment cette action de la grâce en eux, pour les ancrer dans une conviction évidemment fausse, est-elle conciliable avec la sagesse et la vérité infinies de Dieu ?

Problème psychologique qui vient se superposer au problème théologique : ces saints, dont beaucoup avaient une intelligence pénétrante, une connaissance étendue et profonde du monde des âmes, qui, par conséquent, ne pouvaient pas ne pas se rendre compte de la supériorité de leur vie spirituelle sur celle des âmes qui les entouraient, comment ont-ils pu sérieusement, « intimo cordis affectu », selon le mot de saint Benoît, se croire les plus vils des hommes, dignes par l'état de leur âme de la dernière place ?

Suivant que les auteurs ont été frappés davantage par l'un ou l'autre de ces problèmes, ils se sont attachés de préférence à tel ou tel principe de solution. Personne ne s'étonnera qu'un esprit aussi *réaliste* que celui de saint Thomas se soit préoccupé avant tout et presque exclusivement du problème théologique et objectif. Le problème psychologique ne lui a pas échappé : ses explications tirées de l'ignorance où nous sommes de l'état intérieur des autres, se réfèrent à cet aspect de la question. Mais manifestement pour lui c'est un aspect secondaire, accessoire, qu'il ne touche que pour répondre à une objection. L'essentiel à ses yeux est de montrer que, objectivement, en soi, l'humilité qui s'abaisse devant les autres « collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis », suivant la formule qu'il emprunte à saint Augustin (10). Le centre de sa doctrine sera donc la constatation de ce fait, théologiquement évident, que le moindre des dons surnaturels de Dieu dans les autres, dépasse infiniment tout ce que nous pouvons avoir en nous de nous-mêmes : « si praeferamus id quod est Dei in proximo ei quod est proprium in nobis, non incurrimus falsitatem » (*loc. cit.*, a. 3, ad 2). Par conséquent, soit l'attitude d'âme qui est imposée à tous par les exigences de la vertu d'humilité, soit celle dont nous donnent l'exemple les saints arrivés à la perfection de cette vertu, répondent bien à un aspect réel des choses. Et cela suffit pour sauvegarder la sagesse et la vérité de Dieu.

(10) II-II, q. 161, a. 3, obiectio I, citant AUGUSTIN, *de Natura et gratia*, 34, PL. 44, 265.

On comprendra cependant que beaucoup de maîtres de la vie spirituelle, sans négliger le problème théologique, en supposant, au contraire, acquise la solution, aient été attirés par le problème psychologique, secondaire sans doute au point de vue objectif, très important cependant au point de vue de la conduite intérieure des âmes.

Aussi, soit avant, soit après l'article classique de saint Thomas, trouvons-nous toute une série d'explications destinées à résoudre ce second problème.

La plus simple de toutes consiste évidemment à dire qu'en fait les saints dans leurs sentiments d'humilité comparaient ce qu'ils étaient par eux-mêmes avec ce que les autres étaient par don de Dieu. Et il en a bien été souvent ainsi : mais cela ne suffit pas à expliquer psychologiquement tous les cas, celui par exemple où les saints font ce que saint Thomas montre n'être pas obligatoire « ut aliquis id quod est suum in seipso subiciat ei quod est hominis in proximo » (*loc. cit.*, a. 3). Ce qui paraît bien être le cas de saint François répondant à un de ses frères : « Il me semble que je suis le plus grand des pécheurs. » Et comme le frère lui objectait qu'il ne pouvait en bonne conscience ni dire, ni penser cela, il ajouta : « Si à un homme, quelque criminel qu'il fût, le Christ avait témoigné une aussi grande miséricorde, je suis pleinement convaincu que cet homme serait actuellement bien plus agréable à Dieu que moi (11). » La comparaison s'établit donc dans ce cas, et dans tant d'autres, non pas entre la part de Dieu et la part de

(11) « Ad quem humilis Christi servus : « Videor, ait, mihi maximus « peccatorum ». Cui cum Frater diceret ex adverso, quod hoc nec posset sana conscientia dicere, nec sentire, subiunxit : « Si quantumcumque « sceleratum hominem tanta fuisset Christus misericordia prosecutus arbi- « tror sane quod multo quam ego Deo gratior esset. » Saint Bonaventure, *Legenda S. Francisci.* VI, 6 (*Opera*, éd. Quaracchi, t. VIII, p. 521). Le frère à qui le Saint fit cette confidence et que saint Bonaventure ne nomme pas, était frère Pacifique, d'après Wadding et les éditeurs de Quaracchi, non frère Rufin, comme il est dit souvent, par exemple dans la belle traduction donnée de ce trait par saint François de Sales, *Amour de Dieu*, II, c. 11.

l'homme, ni entre les grâces diverses faites par Dieu à deux âmes, mais entre ce qu'une âme a fait elle-même et ce qu'ont fait ou auraient fait les autres. Et là il est bien difficile de prétendre qu'en vérité un saint François ait été, pour la fidèle correspondance à la grâce, le dernier des hommes. Comment donc, encore une fois, expliquer cette conviction si profonde et si sincère chez lui et chez ses émules en humilité ?

Diverses réponses ont été proposées qui se trouvent bien résumées dans la deuxième question sur l'humilité du bienheureux Venturino da Bergamo (12) : celui-ci propose cinq *moyens* que nous pouvons employer pour arriver à nous croire sincèrement plus vils que les autres. Le premier est le principe proposé par saint Thomas et que nous venons d'examiner (13). Des quatre suivants, le premier (n. 2) est celui qu'avait aussi touché saint Thomas (II-II, q. 161, a. 6, ad 1), comme nous l'avons vu, et qui consiste à opposer, à notre apparente supériorité sur les autres, nos défauts cachés que nous connaissons bien et leurs qualités, cachées aussi, que nous ignorons (14).

(12) Dans CLEMENTI, *Il B. Venturino da Bergamo*, appendice, p. 130. — LA REGUERA, dans ses commentaires sur la *Praxis Theologiae mysticae* de GODINEZ (lib. IV, q. 5, n. 635 ss., Romae, 1740, I, p. 893) énumère sept solutions proposées pour cette difficulté, mais qui reviennent à celles de Venturino ; on trouvera chez lui un abondant recueil de témoignages traditionnels.

(13) Venturino attribue cette réponse à saint Anselme dont nous venons de citer le texte plus haut, note 7. — Il est curieux de constater que tout en plaçant en tête précisément les deux explications de saint Thomas, il ne le nomme cependant pas.

(14) Dans son commentaire sur *Phil.* 2, 3, saint Thomas reprend cette seconde réponse en concluant : « Forte in me est aliquis defectus qui non est in alio. » Il ajoute un nouveau principe de solution : « Sed detur quod quantum ad omnia est ille bonus et ille malus : nihilominus tu et ille geritis duplicem personam, scilicet tui et Christi. Si ergo illum non praeponas ratione suae personae, praeponas ratione imaginis divinae. » Mais cette considération, excellente pour justifier les témoignages de déférence demandés par saint Paul, ne peut résoudre la question fondamentale qui porte sur la comparaison entre mon prochain *lui-même* et moi.

Troisième moyen : c'est « per fortem affectum et gustum suorum defectuum; sicut enim patiens dolorum dentium aestimat se prae aliis pati, non quod per rationem videat dolorem suum esse maiorem, sed quod intimius et ferventius dolorem suum sentit quam aliorum ».

Quatrième moyen : « comparando id quod ipse reddit Deo respectu gratiarum quas Deus sibi fecit ad id quod alter reddit ratione eorum quae a Deo recepit aut ad id quod Deo redderet, si tanta et talia, sicut ipse, a Deo recepisset ». (Suit l'exemple cité plus haut de saint François.)

Cinquième moyen : « ex consideratione divinorum iudiciorum et nostrae variabilitatis »; il peut arriver que ceux qui sont aujourd'hui debout tombent un jour et que ceux qui sont à terre se relèvent, ou du moins que ceux que nous méprisons aujourd'hui « se mettent sur le tard au travail et nous dépassent par de plus fervents efforts » (15).

Ces quatre réponses, on le voit, visent bien à résoudre le problème psychologique qui nous occupe maintenant, mais elles le font par deux voies différentes. La deuxième, la quatrième et la cinquième reviennent en somme à ébranler, à combattre, la conviction trop facile que nous pouvons avoir de notre supériorité, en lui opposant, sinon des faits certains, au moins l'ignorance et l'incertitude où nous sommes sûrs d'être, soit sur l'état véritable devant Dieu des âmes auxquelles nous nous comparons, soit sur les grâces qu'elles ont reçues en fait et sur leur coopération à ces grâces et à celles qu'elles auraient pu recevoir comme nous, soit sur les miracles que la grâce peut faire un jour dans des âmes actuellement misérables.

La troisième réponse, au contraire, part d'un principe tout différent : nous pouvons être tellement pénétrés de notre propre misère spirituelle que la constatation de celle des autres ne soit plus capable de faire sur nous une impression comparable. Et il me semble que c'est là, dans ce dernier principe, que se trouve la solution la plus complète et la

(15) Cette réponse est appuyée par la citation de saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, 34, 25, PL. 76, 731-732.

plus générale du problème psychologique de l'humilité, l'explication la plus fondamentale de l'attitude des saints.

Nous avons là, en effet, un cas particulier de cette manière d'agir de la grâce, si fréquente dans la vie spirituelle, qui consiste à faire dominer dans une âme, jusqu'à l'absorber pour ainsi dire tout entière, tel sentiment, la pensée de telle vérité ou de tel mystère. En cette vie tant que nous sommes en marche, *in via*, vers la patrie du ciel, l'abondance des lumières, la connaissance plus complète des vérités, même surnaturelles, et de leurs rapports mutuels, ne sont pas, pour l'action de Dieu en nous, un but, mais un moyen employé par la grâce en vue de nous faire atteindre le vrai but de notre temps d'épreuve, croître dans l'union avec Dieu par la charité affective et effective. Que l'âme donc connaisse plus ou moins parfaitement son propre état spirituel, ce n'est pas le but, mais un moyen que la grâce emploiera suivant qu'il sera utile au but unique de son action, faire croître la charité. Tous les directeurs sont habitués à rencontrer fréquemment des âmes qui n'ont aucune conscience du bien qu'elles font et des progrès qu'elles réalisent : Dieu veut, en les maintenant dans cette obscurité, parfois longtemps, parfois toute leur vie, favoriser leur avancement dans l'humilité, le détachement et l'abandon, et par là dans la charité.

Il en va ainsi particulièrement pour cette partie de l'humilité qui nous abaisse, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les autres hommes. La grâce y fait pratiquement arriver les âmes en augmentant la connaissance intime et le sentiment qu'elles ont de leurs propres misères et infidélités : la lumière concentrée sur ces misères et infidélités, bien réelles, même lorsqu'elles disparaissent aux regards ordinaires, devient si vive, si puissante, si pénétrante qu'elle absorbe l'âme tout entière, l'aveugle pour ainsi dire de son éclat, au point que cette âme n'aperçoit plus les défauts et fautes des autres. Etat d'âme évidemment qui, au point de vue abstrait de la connaissance pure, serait moins parfait que celui qui consisterait à mesurer exactement les

mérites comparatifs des diverses personnes : mais, encore une fois, ici-bas le primat n'est pas, dans la vie spirituelle, à la connaissance quelle qu'elle soit, mais à l'amour. Et parce que l'ennemi capital, l'obstacle essentiel à cet amour est l'orgueil, sous toutes ses formes, et d'autant plus qu'il est plus intime, plus subtil et plus spirituel, Dieu se souciera peu, dans son travail au fond de l'âme, que les lumières soient moins complètes, moins également réparties sur tous les objets, pourvu que disparaissent une à une les plus profondes racines de cet orgueil, de cet amour propre, et que la voie soit ouverte aux conquêtes de la charité.

On voit par là comment cette humilité supérieure, *in gradu heroico,* dépassant de loin les exigences de l'humilité obligatoire pour tous dont nous parlions au début, et s'abaissant au-dessous des autres hommes, même *in eo quod est hominis,* est essentiellement chez les saints le fruit de grâces particulières, de grâces entre les plus hautes parmi celles auxquelles les rendent souples et dociles les Dons du Saint-Esprit. Il y a là, en réalité, une faveur divine du même ordre que les degrés les plus élevés de la contemplation infuse, résultant comme cette contemplation d'une opération toute puissante de la grâce en l'âme.

On voit aussi comment les autres réponses tirées de la triple ignorance où nous sommes sur les dons intérieurs cachés des autres hommes, sur ce qu'aurait été leur correspondance aux grâces reçues par nous, sur notre propre persévérance finale, ne font en somme que préparer et compléter la réponse essentielle : cette triple ignorance facilitera l'effet d'abaissement, de *vilificatio interna,* produit par la lumière surnaturelle éblouissante qui est projetée sur nos fautes et notre pauvreté spirituelle. Mais à elle seule cette ignorance ne suffirait pas ; elle pourrait nous mener à douter de notre supériorité apparente, à être défiants de nous-mêmes et déférents pour les autres ; elle serait impuissante à fonder en nous cette conviction, que nous constatons en fait chez les saints, d'être réellement devant Dieu les derniers de tous.

On voit enfin par là comment s'explique le rôle essentiel attribué par les saints aux *humiliations* dans l'acquisition de l'humilité, par saint Ignace, entr'autres, qui, dans la seconde semaine de ses *Exercices* fait une place si large à cette vertu décisive. Lorsqu'il veut, dans la *Méditation de deux Etendards*, nous montrer par quelle voie Notre-Seigneur mène les âmes à cette humilité et par elle à toutes les vertus, comme l'orgueil inspiré par Satan les mènerait à toutes les fautes, il ne développe aucune des considérations rappelées à l'instant, mais avec son réalisme positif et énergique, il montre comme premier échelon le détachement spirituel et, si possible, le renoncement réel à toutes les richesses, la pauvreté ; puis, comme second échelon, les opprobres et les mépris, « parce que, ajoute-t-il, de ces deux choses suit l'humilité ». L'humiliation c'est, en effet, l'expérience pratique de notre bassesse : même quand il s'agit d'une humiliation non méritée (et pas d'une simple injure), il y a toujours en elle un élément d'abaissement réel; nous baissons réellement, au moins dans l'estime des autres hommes, sur le point particulier de l'humiliation. Dès lors, toute véritable humiliation nous fait passer de la connaissance abstraite, notionnelle, de notre bassesse, à une connaissance expérimentale, sentie, réelle, de cette bassesse; elle nous rapproche, au moins sur un point, de l'état de celui qui éprouve en fait une rage de dents. Et, par suite, si, devant cette expérience de notre misère, au lieu de nous raidir, de nous détourner, nous y entrons généreusement, nous l'acceptons comme ce qui nous est dû, aussitôt toutes nos pensées abstraites d'humilité viennent se fortifier, se cristalliser, pour ainsi dire, autour du noyau réel de cette expérience et acquérir par là en nous la force d'abaissement que la grâce viendra multiplier. L'humiliation désirée, acceptée, savourée, nous donnera donc, au moins sur un petit point, l'expérience réelle de notre infériorité; elle fera ainsi plus que toutes les considérations pour préparer notre âme aux grâces particulières qui la feront entrer dans la connaissance intime de sa propre misère, dans le « fortis affectus et gustus suorum defectuum ».

Du reste, avant le bienheureux Venturino, saint Bonaventure avait déjà expliqué de la même manière, et avec la même comparaison, les abaissements des saints. C'est à cette réponse fondamentale qu'il s'attache de préférence dans la belle question sur l'humilité qu'il a placée en tête de ses *Quaestiones de perfectione evangelica* (16) :

Ipsa veritas legis divinae, dit-il, dictat quod unusquisque de se ipso magis quam de alio debet humiliora sentire. Unde sicut unusquisque magis sentit morbum proprium afflictivum naturaliter quam alienum, sic unusquisque certius et proximius et frequentius recogitare debet suum defectum, et ob hoc se debet reputare aliis viliorem, non quia certus sit se esse talem, sed quia magis certus est de sua quam de aliena vanitate et vilitate... Et sic apparet quod vilificatio sui non fundatur supra falsum, sed super verum, secundum scilicet *experimentalem cognitionem* defectus proprii, quam quilibet homo respectu alterius quasi singulariter habet...

Plus tard Lancicius, dans un chapitre très personnel sur la question qui nous occupe, développera lui aussi la même explication, en insistant particulièrement sur le rôle de la grâce dans cette *captivatio intellectus* qui produit l'humilité et qui lui paraît encore plus grande que celle qui est à la base de la foi : sous l'influence de la volonté, mue par la grâce, l'intelligence se fixe dans la considération des misères propres, au point de devenir incapable de voir celles des autres ; mais c'est là, répète-t-il, un don gratuit de Dieu, beaucoup plus que le fruit de nos efforts (17).

Sainte Thérèse l'avait déjà dit avec son énergie habituelle (18) :

Quand c'est l'esprit de Dieu qui agit en nous, il n'est pas nécessaire d'aller ramasser (andar rastreando) des choses pour trouver humilité et confusion ; car alors le Seigneur lui même nous les donne d'une manière bien différente de ce que nous pouvons gagner avec nos pauvres considérations (consideracioncillas). Celles-ci ne sont rien en comparaison de cette vraie humilité, toute de lumière, que le Seigneur enseigne alors et

(16) *Quaestiones de perfectione*, q. 1, resp. 4, éd. Quaracchi, t. V, p. 123.

(17) *Opusculum 8, de humilitate*, c. 4, *Opera*, Anvers, 1655, t. I, p. 582.

(18) *Vida*, c. 15, n. 14.

qui produit une confusion qui nous anéantit. C'est une chose bien connue, cette connaissance donnée par Dieu pour que nous voyons que nous n'avons aucun bien de nous-mêmes, et d'autant plus que nous avons reçu de plus grandes grâces.

Et saint Jean de la Croix, à son tour, signale cette humilité comme l'un des fruits principaux de la nuit passive des sens (19) :

Comme l'âme se voit si aride et misérable, il ne lui vient pas en pensée, pas même par premier mouvement, qu'elle est meilleure que les autres et qu'elle les surpasse, comme cela lui arrivait auparavant; mais au contraire elle voit que les autres sont meilleures... Elle ne connaît que sa propre misère et l'a sans cesse sous les yeux, à tel point qu'elle ne peut s'en distraire ni penser à autre chose (20).

Les solutions des deux problèmes, théologique et psychologique, se complètent donc l'une l'autre. C'est par dessus tout le sentiment intime, aigu, de leur propre misère qui fait choisir aux saints la dernière place : ce qu'ils connaissent des péchés des autres est à peine entrevu par eux, dans un demi-jour, et disparaît dans l'aveuglement produit par la lumière de la grâce toute concentrée sur leurs propres fautes et défauts. Mais cette opération de la grâce en eux est possible, elle n'a rien de contraire à la sagesse et à la vérité de Dieu, précisément parce que les misères ainsi mises à nu par la lumière surnaturelle sont bien réelles, que seules elles appartiennent totalement et exclusivement à ces âmes.

(19) *Noche oscura*, I, c. 12 (vers 4, § 3), ed. Tolède, 1912, II, p. 42.

(20) La Reguera (*Praxis theologiae mysticae*, lib. IV, q. 5, n. 651, t. I, p. 895) résout lui aussi le problème en constatant que « anima sancta, *maxime sub lumine contemplationis*, sic se gravatam videt ex una parte beneficiis Dei, ex alia sua ingratitudine, suis defectibus et peccatis, ut solum attendens ad id quo multipliciter se agnoscit defœdatam... vix curet, vix attendat quid alii mali faciant, et facile illos excusat... saltem comparative ad se cum Deo item comparatam... » Cf. n. 653 : « Concedinus... quod res ista sit potius experientia maioris luminis, quam ratione sola explicabilis : sed posito illo lumine (quale adest in contemplativis), res ipsa redditur explicabilis sufficienter; quatenus inde est quod contemplativi magis cogitent... de suorum defectuum deformitate, unde solum de se ipsis solliciti, vix aut vident, aut curant aliorum quorumlibet scelera... » Et, n. 666, il apporte le témoignage personnel du vén. Louis du Pont.

et que, par suite, *nihil est falsitatis* si, s'en tenant à ce qui est leur œuvre propre, ces mêmes âmes se jugent au-dessous des autres, sans se préoccuper de distinguer chez ceux-ci ce qui vient de Dieu et d'eux-mêmes. De la sorte, comme l'acte essentiel de l'humilité, en abaissant notre néant devant l'être infini de Dieu, prépare l'acte essentiel de la charité, l'amour de Dieu pour lui-même; de même l'acte secondaire de l'humilité, en nous abaissant devant les autres hommes, fait place nette pour laisser croître la charité envers le prochain.

Voilà pourquoi ces sentiments de mépris d'eux-mêmes, cette insistance à se regarder et à s'affirmer comme les derniers des pécheurs qui, chez les saints, pourraient nous paraître quelquefois subtil et inutile raffinement, sont en réalité l'un des fondements essentiels de leur héroïsme dans la charité : les derniers de tous ils seront naturellement les serviteurs de tous. Et ainsi l'action particulière du Saint-Esprit dans leurs âmes pour les pousser à cette dernière place en leur donnant le sentiment aigu de leur misère spirituelle, vient s'harmoniser parfaitement avec celle qui, dans la contemplation et le zèle des âmes, les élève aux plus hauts sommets de la charité.

II. — Méthode et Contemplation au XIII^e siècle : l'« Art de Contemplation », de R. Lull

La préoccupation d'aider les âmes à triompher des difficultés de l'oraison mentale en leur fournissant des sujets, des cadres et des méthodes pour cet exercice, ne fut nullement étrangère aux hommes du XIII^e siècle, dans les milieux les plus divers. Je ne citerai que trois exemples très nets (1).

Saint Edmond de Cantorbéry († 1240), dans son *Speculum Ecclesiae* dédié aux Cisterciens de Pontigny, consacre vingt-quatre chapitres sur trente (c. 6-29) à développer les trois *manières de contempler* qu'il propose : contempler Dieu dans la créature, en qui nous devons voir sa puissance, sa sagesse et sa bonté (c. 6), dans l'Ecriture (c. 7-18), dans sa nature (c. 19-29). Se préoccupant de ceux qui ne peuvent lire l'Ecriture il leur propose une série de cadres pour grouper les enseignements du texte sacré qu'ils entendront et dont ils auront à se nourrir. De même pour la contemplation de Dieu dans son humanité, il rattache les principaux mystères de la vie du Christ aux sept heures canoniales, sans se soucier, chose à noter, de conserver l'ordre chronologique des mystères (2).

Le dominicain Guillaume Péraud, de son côté († vers 1270), dans le *Speculum religiosorum* souvent attribué à Humbert de Romans, mais qui est bien de lui, termine le livre VI, sur le repos en Dieu, en rappelant les conseils sur la manière de méditer donnés par saint Bernard dans le *De*

(1) On aura une plus abondante collection de textes dans les recherches du P. Watrigant sur l'histoire de la méditation méthodique, dont quelques fragments seulement ont été publiés jusqu'ici [RAM, 1922, p. 134, et 1923, p. 12 ; CBE, n. 59 (1919) : *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e siècle*].

(2) *Speculum Ecclesiae* dans Bibliotheca Maxima PP., Lyon, t. XXV, p. 316 ss.

consideratione (l. II, 2 suiv.), et ceux de saint Augustin et de Richard de Saint-Victor sur la contemplation; puis, il y ajoute trois chapitres « pour l'instruction de ceux qui n'ont pas encore des ailes pour voler et demandent avec David : *quis dabit mihi pennas...* » (c. 29) et il leur propose une série de points à considérer (3).

Saint Bonaventure enfin, au début de son *De triplici via* (appelé aussi *Incendium amoris* ou *Parvum bonum*), rappelle qu'il y a une triple manière de s'exercer (triplex modus se exercendi) dans les voies purgative, illuminative et perfective : en lisant et méditant, en priant, en contemplant; puis, au premier chapitre, il énumère les exercices de méditation qui conviennent à chacune des trois voies. Après quoi, dans un dernier corollaire, il termine le chapitre (n. 19) en recommandant d'appliquer à cette méditation « l'âme tout entière, et cela selon toutes ses puissances, *raison, syndérèse, conscience* et *volonté* », et il donne un bref exemple de la manière dont doit se faire cette application (4).

Toutefois, même à côté de ces écrits qui ont exercé, le dernier surtout, une influence considérable sur la spiritualité des âges suivants, il convient de faire une place à part à un traité qui, noyé comme épisode au milieu d'un énorme roman, a été ignoré de la masse des écrivains spirituels nourris de la doctrine de saint Bonaventure, qui n'a donc eu que peu ou pas d'action sur leur doctrine, mais qui, en revanche, nous présente d'une façon largement développée

(3) *Speculum religiosorum*, IBID., t. XXV, livre VI, p. 732 ss. (parmi les œuvres d'Humbert de Romans).

(4) *Opera, éd. Quaracchi*, t. VIII, p. 7. Le regretté P. SYMPHORIEN OMC. avait fort bien montré la dépendance étroite de Florent Radewijns dans son *Tractatulus de spiritualibus exercitiis* vis-à-vis du *De triplici via* de saint Bonaventure (ETUDES FRANCISCAINES, 1921, p. 35 ss.). — On peut dire que l'*Itinerarium mentis ad Deum* est, pour ses premiers chapitres, une vraie méthode d'oraison contemplative, du même ordre que celle que proposera saint Ignace à la fin des *Exercices* dans sa « contemplation pour obtenir l'amour ». La *Vitis mystica*, elle aussi, est une vraie méthode pour contempler la Passion, comme le *De quinque festivitatibus* en est une pour contempler l'enfance de Notre Seigneur.

cette méthode d'application des puissances de l'âme, simplement esquissée par le docteur Séraphique : je veux parler de l'*Art de contemplation* inséré par Raymond Lull dans son grand roman de *Blanquerna*. J'avais (RAM, 1921, p. 310), à propos de la traduction du *Livre de l'Ami et de l'Aimé* par le regretté G. Etchegoyen, signalé l'intérêt présenté par la « méthode de contemplation » de Lull : on me permettra d'y revenir dans cette note avec un peu plus de détail (5).

Le roman (conservé dans trois manuscrits catalans du XIV^e^ siècle à Munich, Paris et Palma de Majorque) nous raconte en cinq livres la vie de Blanquerna successivement marié, religieux, évêque, pape, et enfin, après avoir renoncé au souverain pontificat, ermite : ce cadre fournit à l'auteur l'occasion de développer, suivant un artifice employé par d'autres, et tout près de nous par G. Fonsegrive, ses propres idées philosophiques et religieuses. Les deux livres de l'*Ami et de l'Aimé* et de *l'Art de contemplation* terminent le livre V^e^ du roman, consacré à la vie érémitique de Blanquerna, et forment chacun un tout indépendant (6).

(5) M. POURRAT, a lui aussi souligné cette place de Lull dans l'histoire des méthodes d'oraison (*La Spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925, ch. I). — Sur Lull, je me contenterai de renvoyer à l'article magistral que lui a consacré le R. P. E. LONGPRÉ, OFM., dans le DICTION. DE THÉOL. CATH., t. IX (1926), 1072-1141; voir, en particulier, c. 1091 sur *Blanquerna* et c. 1128 sur sa mystique.

(6) En 1914, une édition critique de ce texte important a paru à Palma dans la collection des *Obres* de Lull, publiée par la « Commission majorquaine d'éditions lulliennes », d'après le meilleur manuscrit (celui de Munich) avec les variantes des autres (Palma, 1914, 8°, XX-512 pages). Les éditeurs (MM. ALCOVER et SALV. GALMES) fixent la composition du roman au premier séjour de Lull à Montpellier en 1283-1284. La même date est proposée par M. PROBST qui a donné de son côté une édition de l'*Art de contemplation*, en 1914 aussi et d'après le même mss. de Munich, dans les BEITRAEGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE de BAEUMKER (vol. 13, fasc. 2-3).

L'abdication de Célestin V ayant eu lieu le 13 décembre 1294, il s'ensuivrait donc que le roman aurait précédé l'histoire et que le retour de Blanquerna à la vie érémitique aurait été imaginé avant que la retraite de saint Pierre Célestin eût pu en fournir l'idée à Lull.

Ils sont cependant expressément reliés entre eux par Raymond Lull lui-même dans le court prologue du premier :

Blanquerna était en oraison et considérait la façon dont il contemplait Dieu et ses vertus. Et quand il avait fini son oraison, il écrivait ce en quoi il avait contemplé Dieu. Ainsi faisait-il chaque jour en variant ses oraisons par de nouvelles raisons afin de composer le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* de diverses et nombreuses manières et que ces manières fussent brèves et qu'en peu de temps l'esprit pût en saisir un grand nombre. Avec la bénédiction de Dieu, Blanquerna commença son *Livre de l'Ami et de l'Aimé* qu'il divisa en autant de versets qu'il y a de jours dans l'année. Et chacun de ces versets suffit à contempler Dieu tout un jour, selon l'*Art du Livre de Contemplation* (7).

Il semble donc que Lull ait voulu donner dans les 365 *métaphores morales* de l'*Ami et l'Aimé* un sujet de contemplation pour chaque jour et dans l'*Art de contemplation* une méthode pour s'y appliquer. Il nous explique, en effet lui-même, au chapitre 99 de *Blanquerna*, pourquoi il a ajouté ces deux traités à la fin de son roman. Il raconte comment on se plaignait que plusieurs parmi les ermites et reclus de Rome avaient beaucoup de tentations « parce qu'ils n'avaient pas la *manière* qui convenait à leur vie », et comment on vint trouver Blanquerna dans sa retraite pour lui demander précisément de faire un livre qui pût « tenir en contemplation et dévotion les autres ermites » (p. 377). Après avoir prié, Blanquerna se sent inspiré de faire

M. Gottron (cité par le P. Longpré, col. 1091) estime la chose peu vraisemblable et propose en conséquence de placer ce 5e livre de *Blanquerna* vers 1295-96.

Les deux éditions de Palma et de M. Probst sont les seules à nous donner un texte sûr du livre de l'*Art de contemplation*. Le *Livre de l'ami et de l'aimé* a été traduit par M. M. André sur l'original catalan (Paris, Crès, 1921). Je ne connais pas de traduction française du livre de l'*Art de contemplation* : c'est pourquoi je me permettrai de le citer assez largement. Je tiens à remercier ici le P. J. Puig qui a bien voulu vérifier l'exactitude de ma traduction.

M. Allison Peers, après avoir donné en anglais les deux livres de *L'Ami* et de l'*Art de contemplation* (Soc. f. Prom. Christian Knowledge, 1923 et 1925), a publié en 1926 (Londres, Jarrolds) tout *Blanquerna*.

(7) Je cite la traduction de G. Etchegoyen (Mélanges de l'Ecole franc. de Rome, t. XXXVIII, 1920, p. 200).

ce livre qui est celui de l'*Ami et l'Aimé* (8) et dont l'*Art de contemplation* forme la suite et le complément, d'allure toute différente.

Au lieu des 365 métaphores ramassées en quelques lignes énigmatiques, nous avons douze chapitres beaucoup plus développés et beaucoup plus didactiques. Si le premier des deux livres (peut-être composé plusieurs années avant et simplement inséré dans *Blanquerna*) (9) est de nature à aider les ermites en leur fournissant ample matière à contemplation, c'est le second qui leur enseigne vraiment l'*art et la méthode* (manera) de contempler. Le prologue souligne très nettement ce but précis du livre : je le citerai presque en entier :

Le souverain bien est si haut et si excellent, et l'homme est si bas par la faute et le péché, qu'il arrive souvent que les ermites et les saints hommes ont grande peine pour élever leur âme à contempler Dieu. Comme l'art et la manière (*manera*) aident en ces matières, Blanquerna se mit à considérer comment faire un art de contemplation pour les aider à avoir la dévotion en leur cœur et larmes et pleurs en leurs yeux, et pour que leur entendement et leur volonté pussent hautement contempler Dieu dans leurs hommages et leurs compréhensions. Ayant eu cette pensée, l'ermite Blanquerna fit un livre sur la contemplation par art et le divisa en douze parties qui sont les suivantes: Vertus divines, Essence, Unité, Trinité, Incarnation, *Pater Noster*, *Ave Maria*, Commandements, *Miserere mei Deus*, Sacrements, Vertus et Vices.

Et l'art de ce livre est de contempler d'abord les vertus divines les unes dans les autres et puis dans les autres parties du livre, l'âme du contemplateur ayant pour objet les vertus divines en sa mémoire, son entendement, sa volonté; et de savoir faire concorder en son âme les vertus divines et les autres parties du livre pour la louange et l'honneur des divines vertus, lesquelles sont les suivantes : Bonté, Grandeur, Eter-

(8) Lull lui-même nous dit que pour composer ce livre il s'est inspiré des *soufis* sarrasins qui enseignent « des paroles d'amour et des exemples abrégés qui donnent à l'homme grande dévotion. » (*Blanquerna*, c. 99, n. 3, éd. Palma, p. 378; cf. c. 88, n. 4, p. 344, où il est question d'un livre de l'*Ami et l'Aimé* trouvé « en Barbarie »).

(9) Les éditeurs de Palma pensent dans leur Préface que l'*Ami et l'Aimé* aurait été composé vers 1276-78 et ensuite simplement inséré dans Blanquerna. G. Etchegoyen (MÉLANGES DE L'ECOLE FRANÇ., t. XXXVIII, 1920, p. 196) met la chose en doute.

nité, Puissance, Sagesse, Amour, Vertu, Vérité, Gloire, Perfection, Justice, Générosité, Miséricorde, Humilité, Majesté, Patience.

Ces vertus pourront être contemplées de diverses manières. Car une manière est de contempler une vertu avec l'autre, ou une avec deux ou trois, ou davantage. Une autre manière est lorsque l'on contemple les vertus dans l'Essence, ou dans l'Unité, ou dans la Trinité, ou dans l'Incarnation, et ainsi des autres parties du livre; autre manière encore lorsque avec les vertus on contemple l'Essence, ou l'Unité, ou la Trinité, ou l'Incarnation; autre manière, dans les paroles du *Pater noster* ou de l'*Ave Maria*.

On peut contempler Dieu et ses œuvres avec toutes les seize vertus, ou avec quelques-unes seulement, selon que l'on veut abréger ou allonger sa contemplation et selon que la matière de la contemplation convient mieux à certaines vertus qu'aux autres.

Les conditions de cet art sont que l'on soit bien disposé à contempler et en lieu convenable... et la principale condition de cet art est que l'on n'ait aucun embarras de choses temporelles en sa mémoire, son entendement et sa volonté, lorsqu'on entrera en contemplation.

Tel est le programme tracé dans le prologue et telles sont les grandes lignes de la méthode qui sera enseignée dans les chapitres suivants sous forme d'application à chacun des douze sujets indiqués. De cette méthode les deux pôles, on le voit déjà, sont la considération et la comparaison des vertus (attributs) divines, unes dans leur variété, et l'emploi des trois puissances de l'âme, mémoire, entendement, volonté.

Pas plus que la place prépondérante faite à l'idée de la souveraine vérité dans laquelle s'identifient en réalité les attributs que notre faible intelligence distingue en Dieu, l'emploi méthodique des trois puissances n'était chose nouvelle chez Lull. Dans son grand *Livre de contemplation* que les éditeurs de Majorque fixent à 1272 (10), consacrant le chapitre 315 (Distinction XL, *Obres*, t. VII, 1914, p. 3 suiv.) à parler *de la forme de l'oraison*, il distingue trois *figures* d'oraison : 1° oraison sensible (vocale); 2° oraison

(10) Cf. Prologue à l'édition de *Blanquerna*, p. 15. Le *Livre de contemplation*, vaste synthèse théologique en forme de contemplation occupe sept volumes de l'édition de Palma.

intellectuelle; 3° la troisième qui est lorsque l'on « fait de bonnes œuvres et agit bien, et use de droiture et de miséricorde et de vérité, et des autres vertus (11) ». L'oraison intellectuelle est définie celle où l'homme « se souvient de vous [mon Dieu], vous « entend » et vous aime et vous contemple, *se souvenant, entendant* et *voulant* vos hommages et vos vertus ».

Mais ce qui n'était là qu'une simple indication, est développé longuement et sous toutes les formes dans l'*Art de contemplation*. Je citerai quelques exemples pour donner une idée de la marche de ce développement qui se fait dans un cadre général identique pour les douze sujets. Blanquerna décide de contempler un sujet, se le rappelle et débute par une prière; puis la contemplation se poursuit, rapportée en style tantôt direct, tantôt indirect; après des efforts plus ou moins longs, l'âme obtient la grâce de la dévotion et des larmes, qu'elle entretient en continuant et variant l'exercice de ses trois puissances; et le chapitre se termine, le plus souvent, par une brève réflexion, en forme de conclusion, sur la méthode employée.

Voici par exemple le début du chapitre premier, sur les vertus divines en général :

Blanquerna se leva à minuit, et il regarda le ciel et les étoiles et rejeta de sa pensée toutes choses pour l'appliquer aux vertus de Dieu, et résolut de contempler la bonté de Dieu dans les XVI vertus et les XVI vertus dans la bonté. Pour cela il dit les paroles suivantes de sa bouche, et les pensa en son âme de toutes les puissances de sa mémoire, de son entendement et de sa volonté, agenouillé et levant ses mains au ciel et sa pensée à Dieu : « O souverain bien qui es infiniment grand en Eternité, Puissance, Sagesse, Amour, Vertu, Vérité, Gloire, Perfection, Justice, Générosité, Miséricorde, Humilité, Majesté, Patience. Je t'adore, me souvenant, comprenant, aimant, parlant, en toi et en toutes les vertus susdites, qui sont avec toi et toi avec elles une seule chose, une même essence sans aucune différence. Souverain bien qui

(11) Rapprocher cette troisième figure du 7e *chemin* du franciscain Rodolphe de Biberach dans le *De septem itineribus aeternitatis* : le 7e, qui succède à la méditation, à la contemplation et à la *praegustatio experimentalis aeternorum*, est chez lui aussi : *aeternorum meritoria operatio*.

es grandeur, souveraine grandeur qui es bien, si tu n'étais éternel, tu ne serais pas un bien assez grand pour pouvoir remplir mon âme, sa mémoire de ton souvenir, son entendement de ta connaissance, sa volonté de ton amour; mais puisque tu es bien infini et éternel, tu peux remplir toute l'âme et toutes les âmes de grâce infuse et de bénédiction... » Pendant que Blanquerna contemplait ainsi, son cœur commença à s'échauffer et ses yeux commencèrent à pleurer pour le grand plaisir qu'il avait de se rappeler, entendre et aimer de si nobles vertus en la souveraine bonté.

La contemplation se continue ainsi : Blanquerna allait l'interrompre pour sonner matines, lorsqu'il se rappelle qu'il n'a pas contemplé la Patience aussi profondément que les autres vertus : il reprend donc la contemplation, considère ensuite les vertus trois à trois, et le chapitre se termine ainsi :

Blanquerna finit son oraison et un autre jour y retourna d'une autre manière, savoir en laissant la Patience et commençant à la Majesté... Et il avait toujours de nouvelles raisons et diverses manières de contempler son Aimé, et changeait une vertu avec l'autre en sa contemplation. Et Blanquerna, parce qu'il suivait l'*Art* en sa contemplation, était si abondant à contempler son Aimé que ses yeux en étaient tous les jours en pleurs, et son âme en dévotion, contrition et amour.

J'ajouterai quelques passages du chapitre V sur l'Incarnation :

Blanquerna se rappela la Sainte Trinité de Notre Seigneur Dieu pour que l'entendement entendît comment, poussé par la grande bonté, par l'éternité, la puissance, la sagesse, le vouloir de la glorieuse Trinité, Dieu devait faire en la création une œuvre qui fût de grande bénignité, durée, puissance, sagesse, charité. Et par là l'Entendement comprit que, selon l'opération qui est en les personnes divines, c'était chose convenable que Dieu prît la nature humaine, en laquelle et par laquelle fussent signifiées ses divines vertus et ses œuvres, qu'il a en ses divines Personnes; et que, par cette signification, la volonté de Blanquerna et des autres hommes aimât Dieu et ses œuvres. Et pour cela Blanquerna dit ces paroles : « Divine vertu vous êtes infinie en bonté, grandeur... »

Lorsque Blanquerna eut longuement considéré ces choses, il sentit que sa mémoire, son entendement et sa volonté étaient haut dans la contemplation; mais pourtant son cœur ne don-

nait pas à ses yeux d'eau qui les mit en larmes et en pleurs. Aussi Blanquerna se proposa d'élever plus haut encore les vertus de son âme pour multiplier la dévotion si fortement en son cœur que ses yeux en fussent en larmes et en pleurs; car c'est une chose qui ne convient pas de contempler hautement sans pleurer. Aussi Blanquerna abaissa sa mémoire à se rappeler la vileté et la misère de ce monde... combien fut grande la miséricorde.... de Dieu lorsqu'il lui plût de prendre chair humaine... Pendant que la mémoire de Blanquerna était ici-bas au souvenir de ces choses, l'entendement s'éleva à entendre et la mémoire le suivit et ils contemplèrent... Et par là la volonté eut tant de dévotion entre les noblesses des vertus et la passion et la mort de la nature de Jésus-Christ, et elle donna au cœur soupirs, contrition, et le cœur donna aux yeux larmes et pleurs, et à la bouche confession et louanges de Dieu. Blanquerna pleura longuement en contemplant l'Incarnation du Fils de Dieu selon qu'il vient d'être dit. Mais pendant qu'il pleurait, l'Imagination voulut imaginer la manière selon laquelle le Fils de Dieu et la nature humaine s'unissaient, et le cœur ne la put imaginer, et l'entendement commença à faire des difficultés et Blanquerna à douter, et cessèrent les soupirs, les larmes et les pleurs, par la faute du doute qui détruit la dévotion (12). Lorsque Blanquerna sentit où s'était égarée sa pensée, de nouveau il appliqua sa mémoire et son entendement à la Grandeur de la Bonté, Puissance, Sagesse, Amour, Perfection de Dieu. Dans la grandeur de ces vertus, son entendement entendit que Dieu peut unir à lui la nature humaine bien que l'imagination ne le sache ni le puisse s'imaginer, car Dieu est plus grand en Beauté, Pouvoir, Sagesse, Vouloir que l'imagination à imaginer. Et en se rappelant et entendant cela, Blanquerna détruisit le doute qu'il avait eu sur l'Incarnation; et la dévotion retourna en son cœur et les larmes et les pleurs à ses yeux, et il fut en plus haute et fervente contemplation qu'il ne l'avait été auparavant.

Blanquerna contempla beaucoup sur l'Incarnation du Fils de Dieu, de la manière qu'on vient de dire ; et lorsqu'il sentit que son âme avait assez de cette matière, il en prit une autre pour que dans ce renouvellement de matière son âme retrouvât force et vertu à contempler. Et, pour cela, Blanquerna se rappela comment la Sainte Incarnation et Passion du Fils de Dieu est honorée en la Beauté... de Dieu...

(12) L'imagination intervient de même au chapitre premier pour soulever la difficulté : comment « avant que le monde fût, Dieu pouvait-il exercer la justice, la largesse, la miséricorde, l'humilité et la seigneurie » ? Là aussi le doute fait cesser la dévotion et les larmes qui ne reviennent que lorsque l'entendement a résolu la difficulté. De même au chapitre IV, tentation de l'Erreur et de l'Ignorance au sujet de la Trinité.

Conclusion du chapitre sur la Trinité (ch. IV) :

Et ainsi Blanquerna contemplait la Sainte Trinité et y appliquait les puissances de son âme autant qu'il pouvait, pour être obéissant au commandement de Dieu qui ordonne d'aimer Dieu de toutes ses forces, de toute sa pensée, de toute son âme, c'est-à-dire, mémoire, intelligence et volonté.

A la fin du chapitre II (sur l'Essence) la lecture est comparée à la contemplation :

De cette manière et de bien d'autres Blanquerna contemplait l'Essence de Dieu, mêlant les vertus les unes aux autres pour avoir plus de nouvelles raisons et plus longue matière à contempler l'Essence; et quand il eut fini son oraison, il écrivit ce qu'il avait contemplé et puis lut ce qu'il avait écrit. Et il n'eut pas autant de dévotion en le lisant qu'il en avait eu pendant qu'il contemplait. C'est pourquoi la contemplation n'est pas aussi dévote en lisant le livre qu'en contemplant les raisons écrites dans le livre; et il en est ainsi parce que dans la contemplation l'âme, à se rappeler, entendre, aimer la Divine Essence, s'élève plus haut qu'elle ne le fait lorsqu'elle lit ce qu'elle contemplait, car la dévotion s'allie mieux à la contemplation qu'à l'écriture.

A ces citations, qui suffisent, je l'espère, pour donner une idée du livre, et pour en faire souhaiter une traduction française intégrale, je n'ajouterai que quelques brèves remarques.

La « contemplation » dont Lull nous enseigne l'art, est, pour une bonne partie, une oraison discursive et une oraison discursive où domine nettement l'élément intellectuel. Ce n'est point là, assurément, un intellectualisme froid et purement spéculatif : la réflexion se développe presque toujours sous forme de chaud dialogue avec Dieu ou avec Marie, elle est toute pénétrée d'amour; mais c'est nettement la réflexion qui domine sur les affections. Du moins dans ce qui nous est rapporté de la contemplation, car celle-ci a pour aboutissant l' « échauffement du cœur » dont Lull ne cite pas l'expression, mais qui reste toujours le but.

Cette dévotion se traduit régulièrement par les larmes auxquelles le contemplant attache un si grand prix que, sans elles, son oraison lui paraît incomplète :

Et ainsi, nous dit-il à la fin du chapitre VII, Blanquerna contemplait en l'*Ave Maria* Notre-Dame avec les vertus de son Fils. Et tandis qu'il contemplait, il tenait si élevés sa Mémoire, son Entendement et sa Volonté, qu'il ne s'apercevait pas s'il pleurait ou non. Et quand il eut fini sa contemplation, il se souvint et connut que son cœur n'avait pas donné d'eau à ses yeux qui les eût mis en larmes et en pleurs pendant qu'il contemplait. Et comme c'était une chose peu convenable de contempler Notre-Dame sans pleurer, Blanquerna retourna donc contempler Notre-Dame et se rappela la patience qu'eut son glorieux Fils le jour qu'il fut dépouillé, couvert de crachats, flagellé, couronné, cloué, navré et mis à mort. Et il se rappela comme Notre-Dame l'aimait de très grand amour, et comme, tandis que l'homme le tourmentait, Notre-Dame et Lui se regardaient d'un pieux et consolant regard, et Notre-Dame pleurait son Fils qu'elle voyait mourir. Elle le regrettait, car elle s'en voyait séparer par la mort. Elle savait qu'il était sans faute et savait qu'il était seigneur et Dieu. Tandis que Blanquerna contemplait ainsi et parcourait avec les vertus de son âme, les vertus de Dieu et de Notre-Dame, son cœur fut en dévotion si fortement que ses yeux en eurent abondance d'eau et de pleurs.

On aura remarqué aussi les efforts que multiplie Blanquerna pour obtenir la dévotion et les larmes : que cette dévotion et ces larmes soient avant tout un don de Dieu, la chose est très peu marquée chez Lull, inférieur en cela à la *Scala claustralium* de Guigues, par exemple, qui, entre la *meditatio* et la *contemplatio,* place avec tant d'insistance l'*oratio* et rappelle si fortement que cette dévotion qui tient l'âme dans le repos contemplatif est un pur don de Dieu (c. 4 et 5). Inférieur aussi à saint Ignace qui, dans ses méditations sur les péchés, avant de nous y faire appliquer nos trois puissances, nous fait d'abord *demander* la douleur et les larmes à Dieu comme une grâce qui dépend de lui seul (1ro semaine, 1er et 2e exercice, 2e prélude) (13).

(13) Sur *La Dévotion sensible, les Larmes et les Exercices de saint Ignace,* voir l'intéressant travail du P. J.-J. NAVATEL, dans la COLLECTION DE LA BILL. DES EXERCICES, n. 64 (1920).

Un dernier trait qui différencie nettement (avec plusieurs autres) la « méthode des trois puissances » chez Lull et chez saint Ignace, c'est que le premier a pour but essentiel de conduire l'âme à la dévotion et aux larmes, à l'amour affectif, tandis que le second veut explicitement passer aux actes, aux résolutions, et, dès son premier exercice, mettant l'âme pécheresse aux pieds du crucifix, lui fera se poser la question : « Quid agam pro Christo ? »

Malgré ces notables différences qui séparent *l'Art* de Raymond Lull et la méthode d'Ignace, il y a entre les deux assez de points communs pour que le lecteur, se rappelant que les *Exercices* furent composés à Manrèse, en plein pays catalan, se demande peut-être s'il n'y a pas eu influence de l'un sur l'autre. *Blanquerna* avait été imprimé à Valence en 1521, traduit dans le dialecte local, et pouvait donc être connu à Montserrat quand Ignace y vint. Mais il n'y a aucune probabilité que le pénitent, ancien lecteur de romans de chevalerie, ait lu à ce moment un livre qui, pour religieux que soit son contenu, n'en reste pas moins un roman. Si donc influence il y avait eu, il ne saurait être question que d'une influence par voie orale : quelqu'un des directeurs de l'ermite de Manrèse s'étant inspiré dans les conseils qu'il lui donnait de ceux que l'ermite Blanquerna envoyait à ses confrères. Mais cela même n'est nullement nécessaire, la méthode des trois puissances, mémoire, entendement, volonté, ayant été en réalité, à la fin du Moyen Age, un bien commun, qu'on retrouve sous la forme la plus compliquée dans Mauburnus et qui prendra dans les *Exercices* la forme simple et maniable qui devait tant contribuer à sa diffusion.

Sont reproduits dans ce volume les articles suivants :

A propos de la contemplation mystique : problèmes actuels et questions de méthode, REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE, 1920, pp. 329-351.

Trois définitions de théologie mystique, *RAM.*, 1922, pp. 162-179.

Dons du Saint-Esprit et vie mystique, *RAM*, 1923, pp. 321-344.

Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse, *RAM.*, 1924, pp. 3-32.

Humilité et vérité, *RAM.*, 1925, pp. 217-232.

L'emploi des méthodes dans la vie spirituelle, *RAM.*, 1925, pp. 159-179.

La « méthode des trois puissances » et l'Art de contemplation de R. Lull, *RAM.*, 1925, pp. 367-378.

Mystique, *RAM.*, 1926, pp. 3-16.

Charité parfaite et désir de Dieu, *RAM.*, 1926, pp. 225-250.

Goûter Dieu, servir Dieu, *RAM.*, 1926, pp. 337-353.

L'appel à la contemplation infuse : tradition et opinions, *RAM.*, 1927, pp. 225-248 ; 337-360.

Une définition théologique des grâces mystiques, RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 1928 (MÉLANGES DE GRANDMAISON), pp. 269-280.

Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita? GREGORIANUM, 1929, pp. 3-19.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abélard, 250.
Accord entre théologiens, 117 ss.
Active (vie), 266 ss.
Alcover, 301.
Alès (d'), 140.
Alphonse de Liguori (S.), 145, 234.
Alvarado, 100.
Alvarez de Paz, 270.
Amour de Dieu, 239 ss.
André, 302.
Angèle de Foligno (Bse), 85, 250, 257.
Angéliques (actes), 49.
Anselme (S.), 285.
Antimystiques, 147.
Antoine de la Présentation, 193.
Antonin (S.), 264.
Apophtegmes, 285.
Appel, 42 ss.
Appel à la contemplation, 53 ss., 113 ss.
Appel à la sainteté, 38, 123.
Archéologisme, 149.
Arintero, 30, 37, 90, 95, 99, 154.
Aristote, 267, 274.
Arnou, 264, 269.
Articles d'Issy, 139, 224 s.
Ascétique, 19, 179.
Athanase (S.), 12.
Augustin (S.), 248, 257, 268, 269, 285.

Bainvel, 20, 78, 130.
Basile (S.), 283.
Bell'huomo, 108.
Benoît (S.), 283.
Benoît XIV, 145.
Benoît XV, 71.
Bérard, 270.
Bernard (S.), 253, 283.
Bérulle, 253, 257.
Bienveillance (amour de), 242 ss.
Billot, 160, 246.
Boissieu (de), 284.
Bolgeni, 252.
Bonaventure (S.), 244 ss., 247, 257, 290, 296, 300.
Bonnefoy, 160.
Bossuet, 139, 252.
Boutroux, 17.
Brancati de Lauria, 108.
Bremond H., 27.
Browne, 23.
Butler, C., 23, 34, 50, 270, 277

Cajétan, 153.
Cano, 151.
Carmes, 61.
Caussade (de), 65.
Cavallera, 162, 213.
Charles, 254.
Chrysostome (S. Jean), 283.
Cisneros, 221.
Cicéron, 267.
Clément d'Alexandrie, 12, 268.
Codex I. C., 219, 220, 275.
Congrès, 6.
Confusion des idées, 3.
Connaissance infuse, 48.
Conscience du surnaturel, 81.
Consolations, 184.
Contemplation, 23, 101, 143, 184.
Contemplation acquise, 30, 90 ss., 191, 305 ss.
Contemplation infuse, 30, 47, 78 ss., 120 ss., 184 ss.
Contemplation naturelle, 52, 85, 184.

Contemplative (vie), 266 ss.
Continuelle (prière), 118.
Continuité de la vie spir., 86, 258.
Controverses, 1, 113 ss., 122 ss.
Convoitise (amour de), 242 s.

Définitions (nominales, réelles), 7 ss.
Delehaye, 126.
Denys (Pseudo), 74.
Denys le Chartreux, 13.
Descoqs, 240, 249.
Désir de Dieu, 241 ss.
Désir de la cont. infuse, 133, 143.
Déviations de la spiritualité, 114, 148.
Dictionnaire de Spiritualité, 6.
Dimmler, 95.
Direction des âmes mystiques, 132
Divergences réelles entre théologiens, 125.
Docilité de la grâce, 118, 175, 222 ss.
Dominique de la S. Trinité, 196.
Dons du S.-E., 32, 87, 98, 159 ss., 203.
Dorsch, 20.
Doyle, 208.
Dudon, 100, 101.
Dürkheim, 16.

Echelles spirituelles, 221.
Ecoles théologiques, 63 ss.
Edmond (S.), 299.
Eglise, enseignement sur la contemplation, 108, 139.
Eglise, enseignement sur les dons, 161.
Eisler, 5.
Enquêtes, 73.
Eschyle, 9.
Esparza, 245.
Espérance, 243 ss.
Essentielles (questions), 126
Etats mystiques, 21 s., 46 s., 179.
Etchegoyen, 302 s.
Eugène de S. Joseph, 92, 97, 99, 105.
Exercices de S. Ignace, 152, 184 s., 218, 219, 295, 309.
Expérience, 95.
Expérimentale (connaissance), 20, 85, 178, 190.
Extraordinaire, 36 ss., 119.

Farges, 19, 120.
Fénelon, 252.
Festugière, 213.
Feuling, 19.
Fond de l'âme, 86.
François d'Assise (S.), 257, 290.
François de Sales (S.), 101, 234, 257.
Fréquence de la contemplation, 198, 207 ss.
Froget, 170

Gabriel de Ste M. Madeleine, 24 s.
Gaétan du Nom de Marie, 145.
Galmes, 301.
Gardeil, 159, 170.
Garrigou-Lagrange, 3, 7, 19, 24 ss., 37 ss., 63 ss., 172, 191, 255.
Gelasianum, 161.
Gérest, 130.
Gerson, 14, 103.
Goblot, 5
Gonet, 252.
Gougaud, 143.
Goût de Dieu, 190, 264, 279.
Grabmann, 97.
Grâce fortifiante, 164 ss.
Grâce sacramentelle, 175.
Grandin, 245.
Grandmaison (de), 80, 208.
Grégoire le Grand (S.), 241, 257, 266, 269, 277.
Grenade (Louis de), 221.
Grou, 65.
Guigues, 103, 221, 309.

Habitus surnaturels, 98.
Harent, 246.
Harphius, 103.
Hérodote, 9.
Hippolyte, 12.
Honoré de Ste Marie, 108.
Hugues de S. Victor, 248.
Humilité, 283 ss.

Ignace de Loyola (S.), 176, 184, 185, 218, 257, 295, 309.
Imitation de J. C., 257.
Imprécision (du langage), 4.
Indélibérés (actes), 166, 173.
Innocent XI, 108.
Inspirations du S.-E., 164 ss., 224.
Intuition, 93.
Intuition de Dieu, 50, 54.
Irénée (S.), 12, 161.
Issy (articles d'), 139, 224.

Jean de l'Annonciation, 97, 100, 109.
Jean de la Croix (S.), 57, 101, 105 ss., 195, 208, 257, 297.
Jean Eudes (S.), 257.
Joseph de Jésus Marie, 108.
Joseph du St.-Esprit, 109, 145.
Joseph du St.-Esprit (Portugais), 108.
Juan Vicente, 104.

Keusch, 145.
Kleutgen, 20, 78.
Krebs, 56.
Kulesza, 102.

Lalande, 5, 10.
Lamballe, 19, 48, 95.
Lancicius, 208, 296.
La Reguera, 291, 297.
Larmes, 309.
Lavaud, 71.
Lecture des mystiques, 133, 151 ss.
Léon XIII, 162, 213, 219.
Lercher, 47, 56, 61.
Leuba, 11, 18.
Ligature, 186.
Liturgie, 219, 233 ss.
Longpré, 301.
Lottin, 160.
Louismet, 95, 110.
Luers, 75.
Lull (Bx. Raymond), 301 ss.

Marcel d'Ancyre, 13.
Maréchal, 17, 80.
Marguerite-Marie (Ste), 257.
Marie de l'Incarnation (Ursuline), 55.
Maritain, 7, 54, 87, 119, 177.
Marmion, 263.
Massoulié, 245.
Maumigny (de), 27, 97, 120, 194.
Maxime de Tyr, 267.
Mazzella, 246.
Méditation, 28.
Mercier (Card.), 254.
Mercurian, 151.
Mérite (contemplation), 121.
Méthode d'Olympe, 13.
Méthodes, 215.
Méthodes de travail, 45.
Méthodes spirituelles, 213 ss., 299 ss.
Meynard, 15, 27, 97, 130, 144.
Mioc, 160.
Mitterer, 159.
Mixte (vie), 273, 277.
Moïse, 54.
Molina, S. I., 66, 108.
Molina, O. Carth., 100.
Molinos, 100 s.
Montmorand (de), 18.
Mystique, 9 ss.
Mystique (prière), 182.
Mystique (vie), 21 s., 179.

Naval, 38.
Navatel, 309.
Nécessité de la cont. infuse, 129 ss., 138.
Nicolas de Jésus, 75.

Olier, 257.
Ordre (dans les questions), 56.
Oraison, 27.
Oraison affective, 27.
Oraison contemplative, 29.
Oraison de simplicité, 29.
Origène, 13, 268.

Panmysticisme, 147.
Particulières (grâces), 118.
Passivité, 51, 188.

Paul (S.), 54, 283.
Paul de la Croix (S.), 145.
Peers (Allison), 302.
Peeters L., 136.
Péraud (Guillaume), 299.
Perfection, 37.
Pesch, 203.
Petrucci, 101.
Philippe de la Ste-Trinité, 108
Platon, 267.
Point de départ (de la théol mystique), 56 ss.
Pointe de l'âme, 86.
Poulain, 18, 19, 47, 56, 80, 120, 144.
Pourrat, 301.
Prat, 11, 241.
Préparation à la contemplation, 134.
Problèmes actuels, 45 ss., 56 ss.
Probst, 301.
Puig, 301.
Puissances (exercice des), 303 309.
Purifications passives, 119.

Quiétisme, 108, 224.
Quiétude (oraison de), 193.

Radewijns (Florent), 300.
Reigada (Menendez), 93, 95, 96.
Retour au vocabulaire médiéval, 109, 150.
Révélations, 119.
Reypens, 84.
Richard de St. Victor, 84.
Richstätter, 79, 136.
Ripalda, 246.
Rodolphe de Biberach, 144, 305.
Rodriguez, 67, 120.
Rosaire, 219.
Rousselot, 239, 253, 255.
Ruysbroeck, 55.

Sainteté, 37.
Salmanticences, 245.
Sandaeus, 75.
Saudreau, 19, 27, 36, 38, 48, 95 99, 142.
Scaramelli, 15, 108, 120.
Schiffini, 245, 259.
Schorrer, 14.
Schrijvers, 172.
Scot, 245, 247.
Segneri, 108.
Seisdedos Sanz, 100, 142.
Sénèque, 267.
Sentiment de présence, 85.
Septénaires, 221.
Service de Dieu, 265 ss., 279
Seuil (de la vie mystique), 51.
Société française de Philosophie, 5, 10, 16, 26, 215.
Sophrone, 10.
Soufis, 303.
Souilhé, 267.
Suarez, 172, 203, 245.
Suprahumain (mode), 159, 172, 173.
Suso, 257.
Symphorien de Mons, 300
Systèmes théologiques, 64.

Taille (de la), 79, 83.
Terzago, 108.
Théodore de St.-Joseph, 197.
Théologales (vertus), 242.
Thérèse (Ste), 21, 52, 57, 101, 103 s., 121, 193 s., 210, 257, 264, 297.
Thérèse de l'Enfant Jésus (Ste), 250.
Thomas d'Aquin (S.), 7, 23, 54, 60, 63, 69, 101, 143, 159, 163, 167, 174, 204, 245, 257, 266, 272 s., 285 s.
Thomas de Jésus, 100, 108.
Thomiste (école), 65.
Touzard, 159.
Tradition, 72 ss., 99 ss., 137 ss., 202.
Trente (Concile de), 161.

Ullathorne, 285.
Union habituelle à Dieu, 118.
Union transformante, 85, 195.
Unité de la vie spirituelle, 117.

Valdes, 151.
Valensin (Albert), 115.
Valentia, 172.
Vallgornera, 108.
Venturino da Bergamo (Bx.), 284, 291.
Vie, cf. active, contemplative, mixte, mystique.
Villada, 91.
Villanueva, 100.
Viller, 13.
Vincent Ferrier (S.), 230.
Vision (et contemplation), 93.
Vision de Dieu, 54, 84.
Visions, 119.
Vocabulaire, 3 ss.
Vocations diverses, 41, 42 ss.

Waffelaert (Mgr.), 55, 97, 120, 196.
Watrigant, 299.
Wenceslas du S.-Sacrement, 90.
Wilmart, 142.
Wirceburgenses, 246.

Ysambert, 245.

Zahn, 19.
Zimmermann (O.), 270.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

AVANT-PROPOS V

I. — QUESTIONS DE VOCABULAIRE ET DE MÉTHODE .. 1

1. *Questions de Vocabulaire* 3

a) Mystique 9

b) Contemplation ; contemplation infuse acquise 23

c) Ordinaire, extraordinaire 36

d) Appel et vocation 42

2. *Questions de Méthode.* 45

II. — CONTEMPLATION INFUSE ET CONTEMPLATION ACQUISE : CE QU'ELLES SONT 77

1. *Comment définir théologiquement les grâces mystiques et la contemplation infuse* 78

2. *Existe-t-il une oraison mentale de contemplation acquise ?* 90

III. — L'APPEL A LA CONTEMPLATION INFUSE : LE PROBLÈME RÉEL ET LA TRADITION 113

1. *Quelle est l'étendue des divergences doctrinales réelles ?* 117

2. *Cette divergence doctrinale, en ce qu'elle a de réel, porte-t-elle sur un point essentiel ?* 126

3. *Le débat réel peut-il être actuellement tranché par un appel à la tradition ?* 137

4. *Raisons de l'acuité du débat* 149

PAGES

IV. — L'appel a la contemplation infuse : Dons du Saint-Esprit, vie mystique et contemplation 159

1. *Dons et inspirations* 161

2. *Dons et vie mystique* 174

3. *Dons et contemplation infuse* 181

V. — Méthodes et docilité a la grace dans la vie spirituelle 213

1. *Notion de méthode. Divisions* 215

2. *Docilité à la grâce et méthodes* 221

3. *Pourquoi les méthodes, et les méthodes privées ?* 227

VI. — Charité, désir de Dieu, gout de Dieu, service de Dieu 239

1. *Deux conceptions théologiques de la charité* 241

2. *Deux tendances spirituelles* 253

3. *Charité, goût de Dieu et service de Dieu..* 264

Appendices :

1. *Le don infus d'humilité* 283

2. *Méthode et contemplation au XIII^e^ siècle : l' Art de Contemplation, de R. Lull.* 299

Index Alphabétique 313

Imp. Henri CLÉDER, 28, rue de la Pomme, Toulouse

247.04
G491
44941
GUIBERT, S. I., JOSEPH DE
AUTHOR
Études De Théologie Mystique.
TITLE
DATE DUE
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
44941